گوہرِ مراد

یا هو

بسم الله الرحمن الرحیم

نستعین

گوهر مرادی که غواص فکرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آید و دردانهٔ مقصودی که جوهری طبیعت در رشتهٔ حسرت گوشهٔ بساط ارا آید اقرار کردن و اعتراف نمودن است بعجز از شکر ولی نعمتی که زبان شکر گذار شکر گذاران از جملهٔ آلاء اوست و توفیق شکر گذاری نعمتی از نعمتهای بی‌منتهای او فیاض علی الاطلاق که بسیط عرصهٔ وجود مائده از موائد احسان اوست و جواهر عقول و نفوس بر پیشگاه بساط بسیط امکان برهم چیده دست امتنان او یگانه که دهقان ابداعش دانهٔ هستی را در بی شیار نیستی با بیاری رحمت پرورد و کاتب اختراعش صفحهٔ سادهٔ هیولی را اظهار قبول ذاتی در بمهر امکان استعدادی مهیای نگارش ارقام صور کاینات کرد صانعی که صیقل صنعش آینهٔ افلاک را در بدو فطرت از زنگ کیفیات متضاده پرداخت و مرآت امتزاج اضداد را بعد از تصفیه اعتدال مزاج جلوه گاه صور موالید ثلثه ساخت قادری که بمحض اختیار ذاتی ازلی در فیض بمنتهای ابدی بر روی عالمیان کشاد و کلید خزائن جود در قبول مراتب مختلفهٔ وجود در کف اختلاف استعدادها نهاد تا هر صدف در این دریا بقدر حوصله ابستن در گشت و ظرف هر استعدادی از این سرچشمه بمقدار گنجایش پر شد اگر در سبوی بزرگ اب دریا بیشتر از کوزهٔ کوچک گنجد و یا ظرف اعلای وادی بوصل سیلاب از ظرف اسفل بیشتر رسد نه دریا را قصوری باشد و نه سیلاب را تقصیری است کاسهٔ سرنگون در زیر ناودان محروم چون نماند و کوزهٔ شکسته نگاه اب چگونه تواند فیضش با هیچکس بیشتر از دیگری نیست و لطفش با یکی از دیگری کمتر نه اب سبزه و خار از یک جوی با است و رنگ لاله و داغ از یک نوبهار است گاه یک گل بصد رنگ اراستن و گاه صد گل بیک رنگ پیراستن اگر از قابلیت ماده است ماده ... قابلیت از کیست و اگر از اختلاف استعداد

شیار
بروزن خیار
زمین شکافته برای
زراعت را گویند خود
زراعت را نیز گویند و
اول نیز آمده است
والسلام

الم تر الی ربک کیف مد
الظل و لو شاء لجعله ساکنا
ثم جعلنا الشمس علیه
دلیلا
افتاب آمد دلیل افتاب

ست استعداد این همه مختلف از چیست حکیمی که بموجب حکمت تامه و مقتضای مصلحت عامه وجود ذره
بکار نکذاشت و در ایجاد قطره نظر مصلحت دریغ نداشت در وجود قطره دریای حکمت پدیدار است
بنمود ذره آفتاب مصلحت آشکار با وجود قدرت شامله بنابر مصلحت کامله در ایجاد اشیای پای مسبب را
درمیان نهاد و کافه منسبات را با اسباب متعلق ساخت و آثار را بموثرات ربط داد و اقتضا بطبع و اراده
نفس تفویض کرد و ترتیب عالم روحانی و جسمانی بنمود عقل کل را که خدای عالم و طبیعت کلیه را که بانوی
جهان کردانید و نفس کلیه را واسطه ساخت که از جهت تجرد قبول کرده بجهة تعلق صرف نماید تا اثر فیض
علی بجمیع ذرات وجود سرایت تواند نمود و مابین عقل کلی و نفس کلیه رابطه تاثیر و تاثر که در حقیقت
زوج معنوی است محقق ساخت تا انواع موجودات علوی و سفلی تولد تواند نمود و نوع انسان را
که اشد ولادا باء علوی و امهات سفلی است بمزید عنایت اختصاص داده قابل خلافت خویش کردانید
بشر یعنی خاتمیت نبوة مطلقه بر قامت قابلیت افراد اشرف انواع کائنات که بحلوه اعتدال حقیقی
ممتاز است پوشانید و مظهر قدرت مطلقه را بمرتبه اخوت که در رتبه معنوی ردیف تساوی است
مخصوص ساخت بجهت تاکید خاتمیت بقای شریعت مطهره را باوصیای اثنی عشر که بروج آسمان توحیدند
مؤسس کردانید صلوات الله وسلامه علیهم اجمعین **اما بعد** بر ورق کذارش چنین نکارش مینماید
خامه عجز و نیستی پستپایه ترین منسوبان دودمان دانش و بینش و کمایه ترین نظر کنندکان در کار
خانه آفرینش عبد الرزاق بن علی بن حسین اللاهیجی تجاوز الله عنهم که هر کس نور خرد بر جوهر استعداد
یافته و پرتو آفتاب عقل در روزنه قابلیتش راه یافته دانسته باشد که شرف آدمی بر کائنات بجوهر
عقل است و این شرف فی الحقیقه وقتی او را حاصل آید که آراسته شود بخاصیت عقل که دانستن اشیا است
و بکار بستن بمقتضای آن و ضروری ترین دانشها شناختن خود است و شناختن بازکشت خود و شناختن
پروردکار خود و شناختن فرمان پروردکار خود و مجموع این دانشها است که علما متکلمین اصول دین
خوانند و حکما محققین حکمت الهی کویند و صوفیه موحدین معرفت نامند و باتفاق علما دانشمندان
تقلید در این مایه دانش تقلید کافی نیست بلکه لابد است از دلیل و مراد از تقلید محض شنیدن است
از غیر مانند خبری که احتمال صدق و کذب داشته باشد و مراد از دلیل چیزی است که شنونده را بسبب آن
اطمینان و جمعیت خاطر بصدق شنیده حاصل آید مانند خبری که در متعارف کسی بشنود و امارات
صدق در آن بیابد لامحاله باور کند و عمل بمقتضای آن نماید و هر مکلف را در تحصیل معارف بجهة خود
عمل نمودن خود همین قدر از دلیل کافیست که موجب اطمینان وی کردد و باعث عمل نمودن بمقتضای آن
شود و زیاده برین مانند دانستن اصطلاحات علما و ارباب نظر و تطبیق هر دلیل بقوانین علم منطق

ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها

ومنه صلی الله علیه وآله انا وعلی ابوا هذه الامة

۲ اشاره بخطاب الهی واذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة

یا انسان اعرف نفسک تعرف ربک
تو که در علم خود زبون باشی
عارف کردکار چون باشی

و عمل نمودن بموجب این رستکاری ممکن نیست وجمهور علما متفقند که در این مایه دانش

وغیر آن لازم نیست مگر کسی را که تعلیم دیگری کند یا رفع شبهه کسی را حاصل شده باشد نماید و قدرت بر تحصیل
این مایه دانش بر نهجی که مذکور شد هر مکلفی را که جامع شرایط تکلیف باشد حاصل است خواه خاصی و خواه
عامی پس هیچکس در تقصیر در آن و عدم سعی در تحصیل آن معذور نخواهد بود و تحصیل این مایه دانش
با هیچ کاری و شغلی منافاتی ندارد با وجود این مردم از تحصیل آن معرض اند و بصعوبت آن و عدم قدرت
بر آن معتذر بلکه بیشتر منسوبان بعلم در زمان ما و هم چنین در اکثر زمانهای سابق و با وجود افنای عمر خود
و خواندن کتب و یافتن مسائل از حصول قدر ضروری از دانش که هر عامی صاحب سلیقه را در یک دو صحبت
مستوفی تحصیل آن ممکن است محروم مند و فرق در این معنی میان ایشان و سایر عوام الناس نیست و سبب آن
بود که غایات علوم را چنانکه هست تصور نکنند و فایده آن را در تحصیل مال و جاه و اعتبارات دنیوی منحصر دانند
و نهایت همت عالی همتان این طبقه آنست که شهرت و مسلمیت را وجهه همت سازند و اصلا بغرض بالاتر از این
نپردازند و بسیار متعینان طلبه علوم و ارباب عمایم باشند که دنیا را از طمطراق و دبدبه و زرق و شید اسباب
عام فریبی و مقتدائی پر کرده باشند و در معرفت الهی اعتماد بر تقلید محض کرده با کودکان و پیرزنان راه
تساوی پیمایند و مشاهده این شیوه بسا که از کیا را موجب نفرت از توجه بطلب علم شده باعث یاس کلی از
سعادت حقیقی گردیده باشد و این ضعیف چون ملاحظه این حالت نمود و با بسیاری از ازکیا که بفطرت
مستقیم مفطور و از اقتباس سعادت ابدی محروم بل مایوس بودند صحبت داشتم و بر حقیقت کار بتوفیق
الهی فی الجمله آگاهی یافته بودم اخلاص مندی بنغرضانه دامن گیر شد که رساله در باب تحصیل اصول دین و حصول
معارف الهی بر وجه یقین که خلاص و نجات جاودانی بدون آن ممکن نیست ترتیب دهم بر نهجی که از مطالعه آن
بی زحمت تعلم بسیاری از اصطلاحات ارباب مجادلات و بدون مونت تحمل اعیای مباحثات اصحاب مقالات
پی بمقصود حقیقی توان برد و راه تحصیل سعادت بقدم ملاحظه آن توان سپرد و چهره این مطلوب بنابر موانع
که در تفصیل آنها زیاده فایده متصور نیست در پرده احتجاب مانده بود تا این زمان که نسیم رغبت یکی
از اعاظم دوستان روحانی که اظهار اسمش از اوصاف پسندیده اش با آنکه امکان ندارد خالی از شنایبه ناکی
نمیتواند بود از مهب التفات تازه وزیدن گرفته گوشه نقاب علایق از رخسار مقصود معهود فی الجمله دور
کرفت و پای نشاط فرمان برداری که بجواب کاهل قدمی رفته بود بجلوه اهتزاز در آمد و وعده سابقه که
با سایر دوستان جانی نیز شده بود موجب تاکید این عزیمت مصمم گردید و در خاطر دارم که هر گاه بر وفق
رضای احباب بتوفیق واهب العطایا بسمت اختتام گیرد و نقش تمامیت از خاتم اعتصام پذیرد این رساله
را موسوم بگوهر مراد گردانم و بحمد الله که چون این نسخه شریفه تمام یافت و این گوهر مراد از دریای قوه
بساحل فعلیت آمده کتابی در نظر آید بغایت گرامی چنانکه با قطع نظر از این معنی که چون این ضعیف

طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة

فی الکافی عدة من اصحابنا عن احمد بن عبد الله عن ابیه عن محمد بن خالد عن ابی البختری عن عبد الله المغیرة عن عبد الله بن مسکان قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول ان العلماء ورثة الانبیاء و ذاک ان الانبیاء لم یورثوا درهما و لا دینارا ... فانظروا علمکم هذا عمن تأخذونه فان فینا اهل البیت فی کل خلف عدولا ینفون عنه تحریف الغالین ...

تلک الدار الآخرة نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض و لا فسادا

نقیا خستگی

ان یتبعون الا الظن ان الظن لا یغنی من الحق شیئا

مؤلف نیست توان گفت که مؤلفی در باب خود نظیر و مانند وی نباشد چه این نسخه مشتمل است بر مسائل حسنه
و مطالب مهمه که قرة العین عرفا و محققین و خلاصه افکار متقدمین و متاخرین است بتقدیری که مبتدیان را
از اقرب طرق بمطلب رسانند و تحقیقی که متوسطان را از وادی حیرت رهانند و انتقادی که منتهیان را خزانه نقود
معقولات غیر مغشوشه باوهام و خیالات شدن تواند ظاهر شد و بوضوح پیوست که اتفاق تالیف
کتابی چنین نبود مگر از اقتضای عهد میمون و اختر همایون اعلی حضرت پادشاه جمجاه سپهر بارگاه انجم
سپاه لشکر پیرای رعیت پرور فرمان روای هفت کشور قرهٔ ناصیه جهانداری قوه باصرهٔ سلطنت
و کامکاری نور دیده مصطفوی و سرور سینه مرتضوی خلاصه دودمان نبوت نقاوهٔ سلسلهٔ ولایت
صاف شراب صفوة نتیجه جوهر فتوت مجمع فرزانگی مظهر مردانگی ممهد قوانین عدل و انصاف برکننده بنیان
و اعتساف ابروی دولت و بها کلاه رملت مناط ملکه شجاعت مرکز مدار سخاوت پادشاهی که جهان ناپایدار
از استواری عهدش پایدار شد و عالم بی اعتبار از محکمی بنیان دولتش اعتبار پیدا کرد صاحب قرانی که قران از
مقارنه عهد او شرف گیرد و اختر از موافقت طالعش سعود پذیرد صاحب شوکتی که شوکت را از موافقت
شان او شکوهی دیگر است و دولت از مصاحبت موکبش بر افتاب سایه گستر مظفری که ظفر از کمر بستگان خدمت
اوست و منصوری که نصرت از ملازمان حضرت او ذره بدوستی او با افتاب برابرش است و افتاب بمعاداته
از ذره شمسی او محتاج بال و پر خفاش از عهده شکر معدلتش مگر انصاف بسر از کرات و تظلم ظالم از مظلوم بکه
تواند آمد و وصف مکرمتش را مگر عجز زبان ناطقه و ضعف قوه اندیشه بعهده تواند گرفت **مؤلفه**

شهنشاه جوان سال جوان بخت   که باشد زیب افسر زینت تخت   چمن پیرای عیش کامرانی   شه صاحبقران عباس
ثانی جنابش قبله گاه کجکلاهان   زمینش آسمان پادشاهان   بهار معدلتش نوبهاری   جهان مکرمت از روزگار
غبار موکبش گرد روزگاران   تواند شد بها نوبهاران   فروغش آفتاب هفت اورنگ   شکوهش کرده
جا بر آسمان تنگ   بی شائبه تکلف توان گفت که بر هیولای سلطنت چنین صورتی فایض نگشته و ارکان
جهانداری را باین تمامیت ترکیبی روی نداده و بر عناصر پادشاهی هرگز مزاجی باین اعتدالی تعلق نگرفته
و ماده قابلیت عالم کبری هرگز مستعد چنین فعلیتی نبوده وهو الملک العادل و السلطان الباذل و
الخاقان القاهر القادر ذو النصر و التایید و البطش الشدید و اللطف العتید لمن کان له قلب او القی السمع
وهو شهید ملک الملوک القاهرة و سلطان السلاطین الجبابرة مالک رقاب الامم و اخذ ازمة العالم
السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان ابو المظفر ابو النصر ابو الفتح الشاه عباس الثانی الصفوی
الموسوی الحسینی المرتضوی المصطفوی خلد الله تعالی عهد ملکه و سلطانه و ادام علی العالمین فیض بره
و احسانه و شمل بنظمه شتات امور الانام و نظم بجمعه تفرق احوال الایام و ملکه النصر علی ملوک العصر من قطان

المارقين من حقيقة الدين المبين واوصل دولته الى التمام صلوات الله عليه وعلى ابائه المعصومين ولمؤلفه من دعا كردم وجبرئيل امين امين گفت • كين دعائيست كه فرض است بپير وجوان • وبالجمله چون اين معنى در خاطر رسوخ يافت واين مضمون در ضمير استحكام پذيرفت واجب دانستم وفرض شناختم شكر اين نعمت وسپاس چندين كرامت را كه اين نسخه گرامى را موشح بنام نامى والقاب گرامى اين پادشاه والاجاه گردانم واين گوهر مراد را بان خزانه عامره رسانم تا اين نامه كه از اعتبار مؤلف عارى نيست بلكه بنسبت مؤلف له اعتبار گيرد كه بر مؤلفات اولين وآخرين تفوق يافته آثار آنكه منتج دعاى مستعدان كمال انديش ومحققان حقيقت پيشه است تا دامن قيامت بروزگار فرخنده اطوار راجع وعايد گردد وچون اشاره شد كه علم ضرورى خودشناسى است وخداشناسى است وفرمان خداشناسى واصول خمسه دين عين همين شناختنهاست چه توحيد وعدل داخل در خداشناسى است ونبوت وامامت داخل در فرمان خداشناسى است چه فرمان خدا را از شرع توان شناخت وشرع محتاج است بآورنده شرع كه نبى است وحافظ شرع كه امام است وعلم معاد داخل در خودشناسى است پس غرض از اين رساله منحصر است در سه قسم كه هر قسمى در مقاله بيان كرده شود وپيش از شروع در غرض شنيدن سخنى چند مناسبست كه ذكر آن در مقدمه كرده آيد وغرض اصلى در اين رساله اگرچه كمال علميست اما خالى از كمال عملى كه علم اخلاق وطريق تصوف واشراق مشتمل بر آنست نتوان گذاشت پس مناسب باشد در خاتمه كتاب اشاره كردن بآن لهذا اين رساله مرتب شد بر مقدمه وسه مقاله وخاتمه مقدمه در اشاره بمرتبه وجود انسان وسبب اختصاص وى بتشريف تكليف الهى ونمودن راه خدا وتقسيم آن براه ظاهر وراه باطن و سبب اختلاف علما وبيان غرض وفائده از علم كلام وحكمت واين معانى در سه مطلب مبين خواهد شد مطلب اول در اشاره بمرتبه وجود انسان وسبب اختصاص او بتشريف تكليف الهى بدانكه اگر در نوع انسان جوهرى نبودى كه از جنس جواهر اجسام محسوسه خارج بودى هر آينه اورا فضيلتى بر ساير موجودات جسمانيه حاصل نبودى چه كمالات معدنى ونباتى وحيوانى در اين انواع بيش از نوع انسان ظهور دارد پس اگر جوهر انسان از جنس جواهر اين اجسام بودى كمالات وى نيز از جنس كمالات ايشان بودى وكمتر از آن وبر تقديرى كه كمتر نبودى تفاوت وى با آنها از جنس تفاوت يكى از انواع بودى بر ساير آن انواع مثلا از جنس تفاوت فرس بودى بر حمار يا تفاوت نخل بر بيد يا تفاوت لعل بر سنگ يا از جنس تفاوت حيوان بر نبات ونبات بر جماد وحال آنكه معلوم است كه تفاوت انسان بر ساير موجودات نه از مقوله تفاوتهاى مذكوره است بلكه هيچگونه مناسبتى با تفاوتهاى مذكوره ندارد مگر بر سبيل تشبيه وتمثيل وتقريب معقول بمحسوس چنانچه در مجازات متعارفست واين بيانى كه نموده شد اگرچه دقيقست اما نه دقتى كه فهم آن موقوف بر غرض علمى يا طول بحثى باشد بلكه هر صاحب ذهن مستقيم كه تأمل ملاحظه در خواص وآثار انواع مذكوره نمايد اين معنى بر او بين وروشن خواهد

في الصحيفة الكاملة انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا

جاهلها وحاكمها او مستبداد ظالمها وعالمها ان اشد فساد

او صاحب اكسير عقل وجان ... كى نمى‌شناسد

شد و این جوهر که انسان بدان مختص است محسوس نیست باعراض و کیفیات بلکه معقول است بخواص و آثار و در عرف
شرع از آن بروح و در عرف حکمت بنفس ناطقه تعبیر نمایند و مقصود از بیان که کردیم اثبات تجرد این جوهر نیست
چه بیان تجردش را موضع دیگر خواهد بود بلکه مقصود اثبات مباینت اوست با سایر جواهر محسوسه و اثر مختص
باین جوهر که هیچ یک از جواهر محسوسه با او در این شریک نیست بر دو نوع است یکی علم بمعقولات و مفهومات
کلیه که بدان وسیله ویرا شناسائی خدای تعالی حاصل شود و دیگری عمل خیر ناشی از اراده عقلی محض که مبرا از شائبه
شهوت و غضب و سایر اغراض زائده تواند بود و بدین جهت ویرا عمل بمرضات الهی که مبنی بر قربت محض و اخلاص مجرد
باشد میسر تواند بود و بیان این مجمل آنکه انسان را دو نوع از ادراک بود یکی ادراک جزئی که محتاج بالتی بود از آلات
بدن چون دیدن و شنیدن و چشیدن و بوئیدن و ملامسه کردن و این قسم ادراک را احساس و آلات ویرا حواس گویند
و خیال و وهم نیز از این نوع باشد چه خیال تعلق نگیرد جز بصورتهای محسوس و وهم اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما
بمعانی جزئیه که در محسوسات یافت شود و تفصیل این مدارک در موضع دیگر خواهد آمد انشاء الله تعالی و نوع دوم
ادراک کلی که آنرا تعقل و نطق نیز گویند و نفس ناطقه در این نوع ادراک محتاج بالت نباشد بلکه این ادراک
ویرا بذات خود حاصل شود از این جهت نفس ناطقه را عقل نیز گویند و این قسم ادراک تعلق جز بذوات مجرده
و مفهومات کلیه نگیرد و بسبب انقسام ادراک باین دو نوع متباین اراده انسان نیز منقسم شود باراده
عقلی که ناشی از تعقل شود و اراده غیر عقلی که ناشی از احساس یا توهم یا تخیل باشد و هر فعلی و عملی که شهوت
و غضب را فائده در آن حاصل نشود اراده آن عقلی محض باشد و مرضات الهی همه اینچنین باشد و تواند بود
که مراد شهوی و غضبی مراد عقلی نیز باشد بوجه دیگر و این هر دو اثر بسبب مختص بودن بانسان که بیان کرده
شد سبب اختصاص وی گشت بلیاقت تکلیف الهی چه هیچ موجود دیگر که در جنس جوهر با جوهر مختص بانسان
میان باشد معرفت الهی و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی که فاقد شعور و اراده بود چون
جماد و نبات این معنی در وی ظاهر است و اما موجودی که شعور و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات پس
آنکه شعور ایشان حسی و اراده ایشان شهوی و غضبی محض باشد محروم از معرفت و بندگی خدا باشد چه خدا
بحس درنیاید و صدور اخلاص جز باراده عقلی ممکن نبود لیکن ایشان را عبادت طبیعی باشد که هیچ جوهری
از آن خالی نتواند بود و اینکه گفتیم بخلاف ملائکه مقدسین بود که در جنس جوهر با انسان شریک اند اما چون
معرفت ایشان از معارضه وهم مصون و اخلاص ایشان از شائبه شهوت و غضب مبرا است تکلیف از آن
نبود چه تکلیف از کلفت مشتق باشد و در معرفت و عبادت ملائکه کلفت نبود و بهمین سبب انسان را بر
ملک نیز فضیلت ثابت شود و حکما جهتی را که نفس ناطقه بدان جهت مهیای ادراک معقولات باشد
قوه نظریه و عقل نظری گویند و جهتی را که بدان جهت مهیای عمل بر وفق خیر باشد قوه عملیه و عقل عملی

يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي

كتاب الهي وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم

العارفین من حقیقة الدین المبین و اوصل دولته الی القائم صلوات الله علیه و علی آبائه المعصومین و لمؤلفه
من دعا کردم و جبریل امین آمین گفت — کین دعائیست که فرض است بهر پیر و جوان — و بالجمله چون این معنی در
خاطر رسوخ یافت و این مضمون در ضمیر استحکام پذیرفت واجب دانستم و فرض شناختم شکر این نعمت و سپاس
چندین کرامت را که این نسخه کرامی را موشح بنام نامی و القاب کرامی این پادشاه والاجاه کردانم و این کوهر مراد را
بان خزانه عامره رسانم تا این نامه که از اعتبار مؤلف عار نیست بالنسبت مؤلف له اعتبار کیرد که بر مؤلفات اولین
و آخرین تفوق یافته آثار آنکه منتج دعاء مستعدان کمال اندیشه و محققان حقیقت پیشه است تا دامن قیامت
بر روزکار فرخنده اطوار راجع و عاید کردد و چون اشاره شد که علم ضروری خودشناسی است و خداشناسی است
و فرمان خداشناسی و اصول خمسه دین عین همین شناختهاست چه توحید و عدل داخل در خداشناسی است
و نبوت و امامت داخل در فرمان خداشناسی است چه فرمان خدا را از شرع توان شناخت و شرع محتاج
است بآورنده شرع که نبی است و حافظ شرع که امام است و علم معاد داخل در خودشناسی است پس غرض از
این رساله منحصر است در سه قسم که هر قسمی در مقاله بیان کرده شود و پیش از شروع در غرض شنیدن سخنی
چند مناسب است که ذکر آن در مقدمه کرده آید و غرض اصلی در این رساله اگرچه کمال علمیست اما خالی از کمال
عملی که علم اخلاق و طریق تصوف و اشراق مشتمل بر آن است نتوان گذاشت پس مناسب باشد در خاتمه
کتاب اشاره کردن بان لهذا این رساله مرتب شد بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه مقدمه در اشاره بمرتبه وجود
انسان و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی و نمودن راه خدا و تقسیم آن براه ظاهر و راه باطن و
سبب اختلاف علما و بیان غرض و فائده از علم کلام و حکمت و این معنی در سه مطلب مبین خواهد
شد مطلب اول در اشاره بمرتبه وجود انسان و سبب اختصاص او بتشریف تکلیف الهی بدانکه اگر
در نوع انسان جوهری نبودی که از جنس جواهر اجسام محسوسه خارج بودی هرآینه او را فضیلتی بر سایر موجودات
جسمانیه حاصل نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی در این انواع بیش از نوع انسان ظهور دارد پس اگر جوهر
انسان از جنس جواهر این اجسام بودی کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر از آن و بر تقدیری که کمتر
نبودی تفاوت وی بر آنها از جنس تفاوت یکی از انواع بودی بر سایر انواع مثلا از جنس تفاوت فرس بودی
بر حمار یا تفاوت نخل بر بید یا تفاوت لعل بر سنگ یا از جنس تفاوت حیوان بر نبات و نبات بر جماد و حال آنکه
معلوم است که تفاوت انسان بر سایر موجودات نه از مقوله تفاوتهای مذکوره است بلکه هیچگونه مناسبتی با
تفاوتهای مذکوره ندارد مگر بر سبیل تشبیه و تمثیل و تقریب معقول بمحسوس چنانچه در مجازات متعارف است
و این بیانی که نموده شد اگرچه دقیقست اما نه دقتی که فهم آن موقوف بر غرض علمی یا طول مجهی باشد بلکه
هر صاحب ذهن مستقیم که تامل و ملاحظه در خواص و آثار انواع مذکوره نماید این معنی برو بینه روشن خواهد

في العقيقة الالهية انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا

یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی

شد و این جوهر که انسان بدان مختص است محسوس نیست با اعراض و کیفیات بلکه معقول است بخواص و آثار و در عرف
شرع از ان بروح و در عرف حکمت بنفس ناطقه تعبیر نمایند و مقصود از بیان نکردیم اثبات تجرد این جوهر نیست
چه بیان تجردش را موضع دیگر خواهد بود بلکه مقصود اثبات مباینت اوست با سایر جواهر محسوسه و اثر مختص
باین جوهر که هیچیک از جواهر محسوسه با او در این شریک نیست بر دو نوع است یکی علم بمعقولات و مفهومات
کلیه که بدان وسیله وی را اشناسائی خدای تعالی حاصل شود و دیگری عمل خیر ناشی از ارادهٔ عقلی محض که مبرا از شائبه
شهوت و غضب و سایر اغراض زائده تواند بود و بدین جهت وی را عمل بمرضات الهی که مبنی بر قربت محض و اخلاص مجرد
باشد میسر تواند بود بیان این مجمل انکه انسان را دو نوع از ادراک بود یکی ادراک جزئی که محتاج بالتی بود از الات
بدن چون دیدن و شنیدن و چشیدن و بوئیدن و ملامسه کردن و این قسم ادراک را احساس و الات وی را حواس گویند
و خیال و وهم نیز از این نوع باشد چه خیال تعلق نگیرد جز بصورتهای محسوس و وهم اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما
بمعانی جزئیه که در محسوسات یافت شود و تفصیل این مدارک در موضع دیگر خواهد امد انشاء الله تعالی و نوع دوم
ادراک کلی که انرا تعقل و نطق نیز گویند و نفس ناطقه در این نوع ادراک محتاج بالت نباشد بلکه این ادراک
وی را بذات خود حاصل شود از این جهة نفس ناطقه را عقل نیز گویند و این قسم ادراک تعلق جز بذوات مجرده
و مفهومات کلیه نگیرد و بسبب انقسام ادراک باین دو نوع متباین اراده انسان نیز منقسم شود باراده
عقلی که ناشی از تعقل شود و اراده غیر عقلی که ناشی از احساس یا توهم یا تخیل باشد و هر فعلی و عملی که شهوت
و غضب را فائده در ان حاصل نشود اراده ان عقلی محض باشد و مرضات الهی همه اینچنین باشد و تواند بود
که مراد شهوی و غضبی مراد عقلی نیز باشد بوجه دیگر و این هر دو اثر بسبب مختص بودن بانسان که بیان کرده
شد سبب اختصاص وی گشت بلیاقت تکلیف الهی چه هیچ موجودی را که در جنس جوهر با جوهر مختص بانسان
مباین باشد معرفت الهی و عمل بر نوع اخلاص ممکن نیست اما موجودی که فاقد شعور و اراده بود چون
جماد و نبات این معنی در و ظاهر است و اما موجودی که شعور و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات پس در
انکه شعور ایشان حسی و اراده ایشان شهوی و غضبی محض باشد محروم از معرفت و بندگی خدا باشد چه
بحس در نیاید و صدور اخلاص جز باراده عقلی ممکن نبود لیکن ایشان را عبادت طبیعی باشد که هیچ جزوی
از ان خالی نتواند بود و اینکه گفتیم بخلاف ملئکه مقدسه بود که در جنس جوهر با انسان شریکند اما چون
معرفت ایشان از معارضه وهم مصون و اخلاص ایشان از شائبه شهوت و غضب مبرا است تکلیف ازان
نبود چه تکلیف ان کلفت و مشقت باشد در معرفت و عبادت ملئکه کلفت نبود و بهمین سبب انسان را بر
ملک نیز فضیلت ثابت شود و حکما جهتی را که نفس ناطقه بدان جهت مهیای ادراک معقولات باشد
قوهٔ نظریه و عقل نظری گویند و جهتی را که بدان جهة مهیای اعمال بر نوع خیر باشد قوهٔ عملیه و عقل عملی

کتاب الالهی و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم

ناميهند و دو وضع حکمت بجهت تکمیل این دو قوتست و آنچه باو تکمیل قوه نظری حاصل شود حکمت نظری و آنچه باو تکمیل
قوه عملی بهم آید حکمت عملی خوانند و ایمان بسر شرع عبارتست از کمال قوه نظری و عمل صالح عبارتست از کمال قوه عملی باشد
و عرف حکمت و شرع نیز درین معنی بهم مطابق میشود **مطلب دوم از مقدمه در نمودن راه خدا و تقسیم آن
براه ظاهر و راه باطن** بدانکه راه خدا تعالی راهیست که جز بپای عجز و نیستی اندیشه سلوک آن نتوان نمود و نسبت
خاک را با خالق پاک چه مناسبت ما للتراب و رب الارباب مخلوق را با خالق و ممکن را با واجب و حادث را با قدیم و
فانی را با باقی هیچگونه مناسبتی نیست که دست توسل بدان زده متوجه درگاه او توان شد مگر بسلب همه نسبتها
که چون نسبتها همه مسلوب گشت و پرده های وهم و خیال از پیش نظر برخواست و یاس کلی حاصل شد نوید امید کلی
باشد چه هرگاه گرد نشست و هوا صاف شد بی دیده شود و چون ممکنات گرد نیست برخواستن و فضای اندیشه
هوائیست غبار آلود تا گرد ننشیند غیر گرد دیده نشود و مقصود محققین صوفیه از دعوی وحدت وجود و ادعای
مرتبه فنای مطلق زیاده برین معنی که اشاره بان شد نمیتوانند بود هرچه غیر ازین بشنوی نهان کن نشنوی
بالجمله راه خدا راهیست بغایت باریک و خود بخود این راه پیدا نتوان نمود و بپای مردی عقل این راه سیر نتوان
کرد بلکه بفضل او امید وار باید بود و او بعنایت خویش این راه را بر بندگان گشاده و انبیا را بنمودن این راه فرستاده
ولی چون راه نموده شد براه نموده خود باید رفت و با آنکه خود میباید رفت تا او نبرد نمیتوان رفت و نباید انست
که آدمیرا بخدا تعالی دو راهست یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن لیکن راه باطن راهیست که از او بخدا توان
رسید و راه ظاهر راهیست که باو خدا را توان دانست و از دانستن راه بسیار است تا برسیدن و اینکه اشاره
بصعوبت آن شد براه باطنست و در راه ظاهر چندان صعوبت نیست چه راه ظاهر راه استدلالست و استدلال مقدور
هر عاقلی است که از آثار پی بموثرات برد و راه استدلال مقدم است بر راه سلوک چه تا کسی نداند که منزلی
هست طلب راهی که بمنزل برد نتواند کرد و بعثت انبیا برای ارشاد راه ظاهر و استدلال نیست باین معنی که یافتن
اینراه موقوف بنمودن پیغمبر باشد که اگر چنین بودی دور لازم آمدی چه تصدیق پیغمبر باینکه فرستاده خدا ست
موقوف بشناختن خدا باشد بلکه کار پیغمبران در هدایت اینراه از باب بیدار کردن خفتگانست کسی
که خفته صحیح البصر را بیدار کند او لا محاله به بصر خود اشیا را ببیند و آن بیدار کننده در دیدن بیدار شده زیاده
از بیدار کردن دخلی نداشته باشد و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود و اشیا را ببیند چه بیدار شدن البته موقوف
بر بیدار کردن دیگری نیست که مردمان در خواب غفلت اند و نسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت خوابست
بچشم حس پس کار پیغمبران درین راه همین باشد که همه را از خواب غفلت بیدار کنند و تواند بود که کسی خود بخود
بیدار شود پس چون مردم از خواب غفلت بیدار شوند اگر عقل از پرده غفلت برآمده را بکار برند خدا را بیقین
توانند شناخت و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدا را نشناسد بسبب آن باشد که عقل بکار نبرده باشند

ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات یهدیهم ربهم بایمانهم تجری من تحتهم الانهار فی جنات النعیم

بعکس ایکه بسی امید هاست
از دل ظلمت بسی خورشید هاست

بینی و بینک انی ینازعنی فارفع بلطفک انی من البین

مثل کسیکه از خواب بیدار شود چشم باز نکند تا اشیا را ببیند و بهمین سبب است که بعد از بعثت انبیا و بیدار
کردن انبیا مر ایشان را ایمان بانبیا نیاورده اند حق تعالی ایشان را در کتاب مجید اهل جحود و عناد خوانده چه جحود آنست که کسی
چیزی را بداند و گوید نمیدانم و بیداری که چشم باز نکند تا اشیا را ببیند گوید چیزی نیست لا محاله معاند باشند لهذا
از ایشان در قران مجید بر سبیل تعجب چندین موضع میفرماید أفلا تبصرون أفلا تعقلون أفلا یتفکرون أفلا
یتدبرون و امثال آن پس اگر عقل انسانی در سلوک راه ظاهر و استدلال از آثار بموثر استقلال داشتی چندین
تعجب مستبعد بودی و باید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن بر عکس یکدیگرند چه سالک راه استدلال اثبات اشیا
کند مرتبه بمرتبه تا منتهی شود باثبات مسببی که او را هیچ سببی نبود مثلا از مشاهده اثر اثبات کند که ویرا موثری باشد
و در آن موثر چون آثار معلولیت بیند گوید که او را نیز موثر دیگر باشد و علی هذا القیاس تا منتهی شود باثبات
موثری که در او هیچ اثر معلولیت نبود و سالک راه باطن اشیا را مرتبه مرتبه نفی کند تا بوجود باقی رسد که فنا
در او راه نبود مثلا سالک چون بدلایل دانسته باشد که علت و خالق اشیا باید که در او هیچ نقص و حاجت نباشد و
بالجملة آثار معلولیت نباشد پس هر چه در آن اثر نقص و حاجت بیند نفی کند تا بکاملی رسد که هیچ نقص در او
نبود و بعد از آن از او نظر باز نتواند داشت و بالطبع با هر چه او را از ملاحظه آن کامل باز دارد دشمن بود و همت
بر نفی آن از خود بگمارد و همیشه در لذت مشاهده مستغرق باشد و از لذت بماند که عین خود باشد بپردازد تا لذت
چه رسد باین لذتی باشد که حکمای الهی سعادت حقیقی گویند و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرة العین انبیا و
اولیا باشد و غرض از بعثت انبیا و رسل همین است که مردم را باین لذت دعوت کنند و باین مرتبه عظمی سیاقت
نمایند و عقل هیچکس در سلوک این راه مستقل نتواند بود چه انسان صاحب فطرت نیز اگر چه بجهتی مائل بکمال است
اما از جهات کثیره مبتلا بنقص و نقصان است که مقتضای شهوت و غضب داعی بر آن است و این داعیان نقص ویرا نگذارند
که بتحصیل کمال پردازد تا بطلب آن چه رسد پس اگر سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را بقهر اجبار باین راه نراندی
کس بفکر این راه نیفتادی چه نهایت سعی عقل دانستن مفهومات اشیاست و احکام کلیه آن اما معرفت خواص افعال
و اعمال جزئیه که چه چیز ویرا بالخاصیة بخدا نزدیک کند و کدام چیز او را از خدا دور اندازد مقدور عقل بشری نیست
پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال انبیا که بعضی از اشیا را واجب و مندوب گردانند و آن اشیائی باشد که موجب
توجه یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از غیر مطلوب حقیقی باشند و
بعضی را حرام و مکروه گردانند و آن اشیائی باشند که موجب استغراق یا زیادتی استغراق بغیر مطلوب حقیقی
شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب حقیقی باشند و در جمیع افعال خیر قربت محض و اخلاص مجرد
شرط گردانند که سالک علی ای الاحوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و استغراق در مباحات را نیز مذموم
شمرند و لهو و باطل را ممنوع سازند و هیچ مباحی هم نباشد که بوجهی از وجوه قصد قربت و اخلاص در آن نرود
و چون سالک طالب در مجاری احوال و افعال خود این شیوه سنیه را که صاحب شرع مطهر مقرر داشته

[illegible]

وعلی هذا یحمل حکایة الخلیل علیه السلام ... الخلیل حیث نفی کلما رأی فیه نقصا وقصورا وافولا ودنوا ... الی جناب المتعال وقال انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین

[illegible]

منظور دارد بتخصیص که بسر و غرض این اعمال اگر چه بطریق اجمال بود آگاهی داشته باشد مراتب جامعیت نفس ناطقه
که در عرف شرع قلب عبارت از آنست و در اصطلاح اهل تصوف نیز مطابق آن و مرتبهٔ برزخیست که توسط بین العالمین
است دیگر اثابت و حکم عالم حسی بنابر غلبهٔ طبیعت بر او و غالب بودن آئینه از زنگ عوارض طبع منجلی گشته و از کدورات
حسیه متخلی شده بصور حقایق اشیا که متاع تصور مفهومات آن از طریق استدلال کسب شود و سفر راه ظاهری
و سرمایهٔ تجارت و زیادت سیر باطنی بود متجلی گردد و صورت هر یک از آن حقایق آئینهٔ جمال با کمال کامل حقیقی
گردیده خوض بحر وصول بمعرفت عرفا که از تو ای ذکو در شرع عبارت از آنست و بحر دهد مائدهٔ سعادت
حقیقی در اصطلاح حکمت که آیهٔ ما اُخفی لهم من قرة اعین و حدیث ما لا عین رأت و لا اذن سمعت در جهان
گسترده شود و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ارباب حقیقت در این معنی نیز بظهور پیوندد و چون روشن شد
که راه خدا بر دو قسم است راه ظاهر و راه باطن و راه ظاهر راهیست که عقل را کار افتاده و بسعی خود از آن پیدا کرده
و سلوک در آن نماید و راه باطن راهیست که خدای تعالی نماینده است و انبیا را بهدایت بیان آن فرستاده و یافتن آن را
چنانکه شرط یافتن آنست و سلوک آن بنوعی که بمنزل حقیقی رساند موقوف است بر یافتن راه ظاهر و سلوک
آن بر نهجی که شرط سلوک آنست پس بنابر این غرض ما در این رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک راه ظاهر است
و تحریر و تقریر ادلهٔ عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری که مؤید با ستقامت طبع نیز باشد بی زحمت قوت
بر اصطلاحات علما بتحصیل اطمینان عظیم بر اصول معارف تواند نمود و از ربقهٔ تقلید بیرون تواند آمد مطلب

سیم از مقدمه در ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فائده از علم کلام و حکمت بدانکه بیشتر اختلاف

علما در معارف الهی منحصر در متکلمین و حکمیت و اختلاف متکلمین معتزلیه و اشعریه اما طریقهٔ تصوف پس تسلیم
اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در سلوک راه ظاهر و طریقهٔ نظر و استدلال است و حقیقت تصوف نیست مگر
سلوک راه باطن و غایت آنها حصول علمیست غایت این تصوف عین آن دانسته شد که طریقهٔ سلوک باطن مسبوق
بر سلوک ظاهر پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت یا کلام و بالجمله بی استحکام
طریقهٔ نظر خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدر از آن دعای تصوف صیاد عام فریبی باشد سخن در لفظ
تصوف و تصوف نیست بلکه غرض سلوک معنویست و طلب وصول حقیقی و فانی شدن از هر چه غیر اوست و باقی
بودن بدو که حدیث کنت سمعه و بصره اشاره بدان مرتبه است اخلاص و تقوی حقیقی در شرع عبارت از آن
منزلهاست و مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند نه مراد حصول علم نظری است که حاجت بدلیل و برهان
بسبب آنکه حصول نظری بی حد وسط محالست چنانچه بیاید بلکه مراد مشاهدهٔ نتیجهٔ برهانست مجرد
از غشاوهٔ اوهام و خیالات تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه هر چند آمیخته تر بود با شهوت و غضب سایر
قوای جسمانیه ادراک عقل مر معقول را مشوب تر باشد بشبهات وهم و خیال و هر چند معتاد تر شود بتراکم ریاضات
شرعیه و مجردتر از امیزش محسوس و موهوم مشاهدهٔ عقل مر معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر یابد

وان هذا امر الطریق مستقیما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله

وعقل غیر مرتاض که مباشر رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبادات بود معلوم او هر اینه مفهومات باشد
و مفهومات ما چون از قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع و اصطلاحات در ذهن حاصل شود خالی از عوارض حسیه و وهمیه
نتواند بود پس مشاهدهٔ او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوف بعوارض جزئیه شبیه باشد بدیدن شخصی
محسوس را در پس پرده که حایل باشد میان بصر و مرئی و لامحاله این دیدن مختلف شود در ظهور و خفا باختلاف پرده
حایل در رقت و غلظت و لطافت و کثافت هر چند پرده تنکتر و حجاب لطیفتر مرئی روشنتر تا بمرتبه که هیچ
حجاب و پرده در میان نبود و این مثال مشاهدهٔ عقل عارفی باشد که مرتاض بود بریاضت ترک رسوم و عادات
معتاد بتجرید و تنزیه معانی از غشاوات اوهام و خیالات و این نیز مختلف باشد بسبب قوت و ضعف مرتاضان
پس عالم رسمی اشیا را اگر چه یقینی داند اما در پرده داند و عالم محقق منزوی معرض از رسوم و عادات اشیا را
بی پرده ملاحظه کند و این نسبت با اول دیدن باشد نسبت بشنیدن و معنی کشف همین باشد که اشیا بی
پرده مشاهده و ملاحظه شود پس روشن شد که معلوم بکشف بعینه معلوم ببرهانست تفاوت نیست
در جلا و خفا و نتواند بود که چیزی معلوم شود بکشف بیش از آنکه معلوم شده باشد ببرهان اما حکم هیچ
کشف لامحاله موقوف باشد ببرهان پس اگر کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق
تکذیب باشد و اینکه گفتیم سخن در کشف علمی بود و سخن در کشف جزوی و اطلاع بر مغیبات که از مقوله کرامات است
در موضع دیگر لایق بود بیان آن و اما طریقه اشراقیان نیز در حقیقت از طرق تحصیل علم نیست بلکه طریقه سلوک
راه باطن است و مسبوق بسلوک راه ظاهر و تفاوتی با تصوف ندارد مگر باینکه تصوف در برابر تکلم است و
اشراق در برابر حکمت یا بمعنی که هر گاه سلوک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بقوانین حکمت منطبق
است طریقه اشراق باشد و اگر بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بقواعد کلام مطابق است طریقه تصوف
بود و شناعت اشراقی بر مشائی و همچنین مذمت صوفی بر متکلم و عالم رسمی را راجع شود باینکه ایشان
اقتصار بسلوک راه ظاهر کرده اکتفا بتحصیل مفهومات قاصره داشته اند و سلوک راه باطن و طلب وصول
حقیقی را که غرض اصلی همانست ضایع و مهمل گذاشته و مذمت مشائی و متکلم اشراقی و صوفی را
در این باشد که ایشان تحصیل علم ظاهر و تحقیق طریق برهان نکرده قدم در سلوک راه باطن گذارند و در
حقیقت هر دو طایفه راست گفته باشند چه کمال حقیقی در آراستگی ظاهر و باطن است اما ترک باطن
و اکتفا بظاهر تقصیر و غرور است و سیر باطن بی سلوک ظاهر ضلالت و در مشهور طریقه اشراق قسمی
از حکمت باشد و حکمت را منقسم دارند بطریقه اشراق و طریقه مشاء و تصوف نیز طریقه علیحده از طرق تحصیل
معرفت شمارند و تحقیق آنست که حکمت مشاء در برابر علم کلام باشد و طریقه اشراق در برابر طریقه تصوف
و این هر دو در سلوک راه ظاهر باشد و این هر دو در سلوک راه باطن چنانکه بیان نموده شد اما فرق بین کلام
و حکمت آنست که چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه استقلال تمام حاصل نیست

و ان الی ربک المنتهی
یا ایها الانسان انک کادح
الی ربک کدحا فملاقیه
یا ایتها النفس المطمئنة
ارجعی الی ربک راضیة
مرضیة
ارجعی ... اصل
افتاب
... لیستنیر ... اشراقه

فی الحدیث القدسی ما تقرب
الی عبدی بشیء احب
مما افترضت علیه وانه
لیتقرب الی بالنوافل
حتی احببته فاذا احببته
کنت سمعه الذی
یسمع به وبصره الذی
یبصر به ولسانه الذی
ینطق به ویده التی
یبطش بها ان دعانی
اجبته وان سالنی
اعطیته چون بنده
از خود سؤال کند
پس سؤال
خویش را چون رد کند

[illegible]

و توقفی در این امور بثبوت شریعت ندارد پس تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیه برای اعیان موجودات
بر نهجی که موافق نفس الامر بوده باشد از راه دلائل و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود به بدیهیات که هیچ عقلی
در قبول آن توقف و ایستادگی نباشد بی آنکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل را در آن مدخلی بود
و تاثیری باشد طریقه حکما بود و علم حاصل شده بدین طریق را در اصطلاح علما علم حکمت گویند و لا محاله
موافق شرایع حقه باشد چه حقیقت شریعت در نفس الامر ببرهان عقلی محقق است اما این موافقت را در اثبات
مسائل حکمیه مدخلیتی نباشد و ثبوت وی موقوف بر آن نبود و اگر احیانا مخالفتی میان مسئله حکمی که ببرهان صحیح
ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود تاویل قاعده شرعی واجب بود و اگر ثبوتش از شرع بنوعی بود که قابل
تاویل نباشد آن مسئله عقلی از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف بود از وقوع خللی در طریق
ثبوت آن مسئله و تواند بود که هیچ عقلی در چنین مسئله که موقوف علیه ثبوت شریعت نیست اصابت حق نکند اما اگر
آن مسئله از مسائل موقوف علیه ثبوت شرع بود حکم بوقوع خللی در طریق آن مسئله متعین بود اما اتفاق جمیع
عقول در آن و عدم اصابت احدی بر حقیقت آن روا نبود و اگر نه سد باب اثبات شرع لازم آید مثال اول
مسئله قدم زمانی عالم چه نقیض وی موقوف علیه ثبوت نبوة نیست پس اتفاق عقول در آن جایز بود و مثال
دوم مسئله نفی علم بجزئیات چه نقیض وی لا محاله موقوف علیه ثبوت نبوتست پس اتفاق علما در آن روا
نبود این بود بیان حقیقت علم حکمت و اما علم کلام بر دو وجه اعتبار شد یکی کلام قدما و دیگری کلام متاخرین
اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت بدلائلی که مولف باشد از مقدمات
مسلمه مشهوره در میان اهل شرایع خواه منتهی شود ببدیهیات و خواه نه و این صناعت را مشارکتی با حکمت
نبود نه در موضوع و نه در دلائل و نه در فائده چه موضوع حکمت اعیان بود نه اوضاع و دلائل او مرکب از یقینیات
منتهی ببدیهیات باشد خواه مسلم و مشهور باشد و خواه نه و فائده اش حصول معرفت و کمال قوه نظری باشد
نه محافظت وضعی و ظاهر است که این صناعت از طرق تحصیل معرفت نمیتواند بود و قدمای اهل اسلام را
حاجت باین صناعت از دو جهت بود یکی محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد از سایر اهل ملل و شرایع
و این حاجت شامل همه اهل اسلام است و دیگری اثبات مقاصد هر فرقه از فرق اهل اسلام بخصوص و محافظت
اوضاع آن فرقه از تعرض سایر فرق اسلام و این نسبت بهر فرقه لا محاله مختلف شود و اینکه گفتیم در
مبدا حدوث کلام بود در میان اهل اسلام و هر فرقه رفته رفته در کلام افزودند بجز به محافظت اوضاع اکتفا
نکرده شروع در تحریر و تقریر ادله بر اصول و قواعد دینیه نمودند و بنای ادله بر مقدمات مشهوره و
مسلمه گذاشتند و از طریقه مستقیمه کمل صحابه و تابعین که تامل و تفکر و رجوع بعلما صحابه و ائمه تابعین بود
دست برداشتند و این طریقه را طریقه تحصیل معرفت شمردند بلکه طریق تحصیل را منحصر در این کردند و این
اندیشه از صحت و استقامت بسیار دور و چه اعتماد بر شهرت و تسلیم در مقدمات دلیل رجوع بتقلید است

بلکه اکتفا بتقلید محض نمیدانستند دیگری و از فتنه ضلالت دورتر و این طریقه در اسلام بجهت آن شیوع یافت که مردم
ائمه دین را که خدای تعالی بجهت هدایت عباد و محافظت بلاد اختیار نموده ضایع و مهمل گذاشتند و متابعت پیروی خلفای جور
و ائمه ضلال نمودند و ایشان مسلط شدند جابر بسبب جهلی که داشتند در تمشیت امور خود محتاج شدند بتربیت این طبقه علما
که در حقیقت جهال و ارباب ضلالتند و بحمایت ایشان این طریقه مسلم اهل اسلام گشت و این کلام متاخرین است و این
صناعتی است که قسیم حکمت است و با حکمت در غایت و موضوع مشارکند و در مبادی و مقدمات حکم و قیاسات
مخالف و در تعریف کلام متاخرین گفته اند که علمیست باحوال موجود بر نهج قوانین شرع و باین قید اخیر احتراز
نموده اند از حکمت چه موافقت قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه میان اهل شرع در مفهوم
حکمت معتبر نیست چه مشهورات و مسلمات لازم نیست که یقینیات باشند پس اگر بحسب اتفاق یقینی باشند باز
از این حیثیت بکار برند و الاطمینان را در مسائل علمیه معتبر ندانند و جماعت کثیری از جهال متصوفه علما برآمده
اند از این قید غلط کرده اند یا داده بسیار ساده لوحان را مغالطه نموده اند که در مفهوم حکمت مخالفت قوانین شرع
معتبر است و باین سبب میان متحکمه در میان مسلمانان رواج یافته و از آنچه گفتیم روشن شد که مراد از این قید
چیست و نیز روشن شد که طریق تحصیل معرفت بنوعی که مشوب بتقلید نبود منحصر در طریقه برهانست و بنای
دلائل بر مقدمات یقینیه خواه حکمت نام کنند و خواه کلام و از اینکه بعضی حکما در بعضی از مسائل خطا کرده باشند
مذمت حکمت لازم نیاید بلکه جماعتی که تعصب اشخاص معینین مشهورین بحکمت کشند و تقلید ایشان لازم
شناسند در رطب و یابسی که از ایشان منقول شده حق نمانند البته جماعت مذموم باشند کسی که بتقلید
راضی شود چرا تقلید انبیا و ائمه دین نکند که البته مستلزم نجات باشد بتخصیص که از اهل استعداد نبود
و تصور کمال حقیقی نکرده باشد یقین که تقلید فلاسفه کردن کمال را منحصر در نقل کلام ایشان دانستن
و هدایت را مقصود در پیروی ایشان دانستن محض ضلالت و صرف شقاوتست بلکه متبع در طریق تحصیل
معارف محض برهان مجرد حصول یقین است پس نه متکلم بودن لازم است و نه فلسفی بودن ناچار بلکه مؤمن
موحد باید بود و اعتماد در علمیات بر نظر صحیح باید کرد و اعتصام در عملیات بر شریعت حقه باید داشت و اگر
مستعد کمال حقیقی نباشد تقلید کاملان حقیقی را از دست نباید گذاشت

ذکر سبب حدوث علم کلام و جدال و پیدا شدن اشعریت و اعتزال

از زمان ظهور اسلام تا آخر زمان حضرت
امیر المومنین علی ع مقرر نبود که صحابه و تابعین در معارف الهی و سایر مسائل دینی گفتگو کنند و بر سبیل
درس و بحث و تدوین و تالیف در آن افاده و استفاده علوم خوض نمایند بلکه در زمان حضرت رسالت
صلی الله علیه و آله بود آیاتی که مشتمل بر امر بنظر و فکر و تدبر و تامل در آیات نفس و آفاق و غرض از آن دعوت
ملاحظه عقلا و مستعدان اهل اسلام بر تامل و نظر بود و در سوانح مشکلات مقربان مسند رسالت رجوع
و استکشاف از زبان واقف بیان آنحضرت و سایر مردم استعلام از خدمت مقربان درگاه رسالت معلق و میسر

میگشت و هم چنین بعد از زمان حضرت رسالت خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیرالمؤمنین ع
و عوام را از خدمت خواص مقرر بوده و مسلمانان ممنوع بودند از گفتگو کردن در امور دینی و مجادله نمودن
در معارف یقینی و آنحضرت در اکثر زمان اگرچه از مقر خلافت اما منتظاهری بنابر مصلحتی که میدانست دور
و مامور بان بود ممنوع بود اما در امور علمی و مسائل دینی مسلمیتی نداشت که احدی را یارای مخالفت صریح
تواند بود و بعد از زمان حضرت امیرالمؤمنین ع طغیان ارباب عدوان بنوعی بالا گرفت که علمای اهل بیت پیغمبر را
که اوصیای آن سرور بودند میسر نشد اظهار علوم دینیه کردن و اجرای احکام شرع مبین نمودن بدین سبب عوام الناس
محروم شدند از تحقیق و تفتیش مسائل علمی و مطالب نظری مگر قلیلی از نیکبختان شیعه که مستسعد بمعرفت
ائمه دین و موفق بملازمت علمای طاهرین بودند خدمت ایشانرا بر نفس و اهل و مال برگزیده و کمر اطاعت
و بندگی محکم بر میان اعتقاد صادق بسته در خفیه تحقیق علوم دین می نمودند و سایر مسلمانان که بسبب اغوای
طغیان ائمه جور و اقتضای هوای نفس اماره توفیق اهتدا نیافتند محتاج شدند که بفکرها و رایهای نا آزموده
نابرورده بمنطق ناسنجیده بمیزان نظر خوض در مسائل علمی و معالم دینی نمایند چه تحصیل معارف اگرچه
نظریست و عقل عقلا در تحقیق آن مستقل لیکن هر اینه نظر صحیح مشروط بشرایط و موقوف بقوانین نموا
چند است که حکمای سلف بارشاد انبیای ماضی بتدریج و تعاقب ایام ترتیب آن نموده اند و در استکمال آن
سعیها بلیغ بظهور رسانیده و بدون ممارست آن در یافتن حق و اصابت صواب بغایت متعسر بل متعذر
و بالجمله چون مسلمانان در تحقیق حقایق رجوع برایهای ناصواب خود نموده اند از هر گوشه ناقصی پیدا شد
کاملی سر بر آورده در اضلال اهل اسلام فتنه گوساله سامری شیوع تمام یافت و اعظم ایشان حسن بصری
بود که در مسجد بصره براه زنی اهل اسلام علم ضلالت بلند ساخته رایت ضلال بر افراخت و در مجلس او
گفتگو و جدال در مسائل دین بسیار شد و تلامذه و شاگردان جمع آورده و اختلاف در میان ایشان بهم
رسید و نخستین کسیکه از تلامذه او که مخالفت نسبت با او کرد واصل بن عطا بود که در مسئله از مسائل رای او را
مرجوع داشته خلاف آن در نظرش رجحان یافت و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او گوشه گرفته
از صحبت او اعتزال جست و در پیش ستونی از ستونهای مسجد معتبر که در برابر معرکه استاد خود آراسته جمعی که در آن
رای با او موافقت داشتند بر وی گرد آمدند هنگامه اختلاف گرم گشت و بالجمله گفتگو در اصول توحید
و سایر معارف دینیه نفیا و اثباتا متعارف شد و از گفتن بنوشتن رسید و بتدوین انجامید و مدارس و مباحثه
کتب مؤلفه شایع شد و اصول و قوانین موضوعه شد فن حاصل شده از این گفتگو را مسمی بعلم کلام کردند
و اتباع واصل بن عطا بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزله شدند و این جماعت ترتیب رای عقلی نموده
آیات و احادیثی که مضمونش بحسب ظاهر موافق آرا و عقول ایشان نمیبود بتاویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت
مینمودند و طایفه مخالف ایشان ظاهریه بنابر صرفه که منظور بود تمسک بحفظ ظاهر جسته منع تاویل مینمودند

در بیان حدوث علم کلام

و تاویل و رای معتزله را بدعت در دین می دانستند و ایشان را مبتدع میدانستند و خود را در مقابل ایشان
مسمی باهل سنت و جماعت میداشتند و دلیل بر ضلالت و گمراهی ایشان همین بس است که ایشان در مسایل
فرعی که شرعی محض است رای و قیاس عقل را معتبر میدانستند و در اصول دین که عقلی محض است رای عقول را اعتبار
نمیکنند تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامهٔ ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند و این بسبب آن بود که سد ابواب
تاویل علی الاطلاق نموده آیهٔ الرحمن علی العرش استوی و امثال آن و حدیث رویت و نظایر آنرا بر ظاهر
حمل کرده از یکی تجسیم و از دیگری تشبیه تولد نمود و این جماعت را در بدایت حال قدرتی بر تقریر مقاصد خود
و تایید آن بادله و قیاسات جدلیه حاصل نبود بلکه بمجرد تمسک بظواهر آیات و احادیث اکتفا می نمودند تا زمان
ظهور ابی الحسن اشعری که از اعاظم تلامذه ابی علی جبائی که از علماء معتزله است و قوت عظیم او را از ممارست
علم کلام و جدال پیدا شده بود او نیز در مسئله از مسائل با استاد خود مخالفت سانح شد بعد از مباحثه
بسیار ترک مذهب اعتزال نموده طریقه اهل سنت و جماعت را اختیار نموده و در تقریر مقاصد این جماعت که
بغایت بی رونق بود سعی بلیغ بجای آورده بازاء هر قاعده و اصلی از اصول معتزله اصلی و قاعده وضع کرده
و این جماعت بعد از او منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند و چون ظاهریات را اکثر طباع غالب
مطالب ظاهریه بسعی اشعریه در تحت ضوابط نظریه مندرج شد و خلفای ائمه جور نیز در اغلب بنا بر
آنکه قواعد مذهب ایشان موافق مصالح آنان بود حامی این طبقه بودند لهذا مذهب اشعریت در میان
اهل اسلام شیوع تمام یافت و اکثر علما اشعری بر آمدند اما قواعد بنا بر اینکه مبنی بر اصول عقلیه
اکثر بر قوالب حق تحقیقتر و بطریق صواب نزدیکتر است اگرچه لا بلسان جدلی و قیاسات غیر برهانی است
و سبب آنکه ایشان را مطالعه کتب فلاسفه که بسعی خلفا از عبری بعربی نقل شده بود اتفاق افتاده و مطالب
آنرا بتخصیص در علوم الهیه موافق خود یافتند و از براهین آنکه مقدمات آن بنا بر عدم مسلمیت یا عدم
شهرت در میان اهل اسلام رواجی نداشت اعراض نموده مقاصد خود را بدلائل مبتنیه بر مسلمات و مشهورات
تقریر نمودند و هر اینه معتزله را از مطالعه کتب حکمیه تدربی تمام و توغلی ما لا کلام در فن کلام حاصل
شده و طایفه اشعریه بر این معنی مطلع شدند بنا بر آنکه هر چه در صدر اسلام معمول نبود بدعت می دانستند
مطالعه کتب حکمت و تصدیق ایشان را محظور و حرام شمردند و بسعی این جماعت مذمت حکمت در میان اهل
اسلام بنوعی شیوع یافت که عاقبت بعضی علمای معتزله نیز سرایت نموده و بالجمله تدین بعدم حکمت در اسلام
از اشاعره ناشی شد و اگرنه حکمت در اسلام فی الحقیقه بغیر اساس شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم
اطلاع است بر حقیقت هر دو و مشتمل بود که حقیقت این دعوی در تضاعیف این رساله مفهوم ارباب
انصاف گردد ان شاء الله تعالی **ذکر کلام بر وجه صواب و فرق آن از حکمت** از سخنان گذشته
مفهوم شد که کلام مشهور که منقسم باشعریت و اعتزال است بسبب ابتنای آن بر غیر یقینیات در تحصیل معارف

یقینی معتبر و مؤدی بصواب نیست و طریقه حکمت که مؤدی بصوابست چون مبنی بر تحقیق و تدقیق
بسیار و تمیز کامل میان معانی کلیه و جزئیه و مفهومات معقوله و تصورات موهومه و امور نفس الامریه و اعتباریات
محضه است مقدور همه کس و اکثر مردم نیست بلکه اختصاص بخصوص اخص خواص امت پس واجب شد در حکمت
الهی وضع طریقه دیگر که تمسک بان بر اکثر مردم آسان بود و آن طریقه تمثیل است یعنی تصویر حقایق معقوله
بصور و اعیان محسوسه و تبیین معانی کلیه بتعیین امثله جزئیه و این طریقه انبیا و اوصیای انبیاست بتعلیم الهی مر
عامه مردم را و طریقه حکمت طریقه حکمای محققین و عقلای کاملین است بترتیب نظر عقلی مر خواص و
مستعدین نظر را و هر حکیمی تمثیل تواند فهمید اما جمیع معانی را تمثیل نتواند کرد و اگر در بعضی تمثیل تواند کرد
تمثیل او حجت نتواند شد برای دیگری بلکه تمثیل تا مصدق بمعجزه که تصدیق الهی است نباشد چنانچه در انبیا
یا منتهی نشود بتصدیق الهی چنانچه در اوصیا بطریق نص انبیا تمثیل او حجت بر دیگری نشود پس مقدماتی
که فرا گرفته شود از معصوم بطریق تمثیل بمنزله اولیات باشد در قیاس برهانی و چنانکه قیاس برهانی افاده
یقین میکند دلیلی که مؤلف باشد از مقدمات ماخوذه از معصوم افاده یقین تواند کرد باین طریق
که این مقدمه گفته معصوم است و هر چه گفته معصوم است حقست پس این مقدمه حق باشد اما ثبوت
مقدمه از معصوم باید که یقینی باشد و این وقتی تواند بود که وجود معصوم در هر زمانی واجب بود چنانکه مذهب
امامیه است چه هر گاه معصوم موجود بود تحصیل یقین در ثبوت مقدمه از معصوم مقدور بود اما اگر موجود نبود
وجود او در نفس الامر کافی نتواند بود چه ثبوت مقدمه بر این تقدیر ممکن نبود مگر بطریق تواتر و حصول تواتر مقدمه
کسی نتواند بود بلکه اگر تواتر اتفاق افتد مقدمه ثابت شود و الا طریق دیگر در ثبوت وی نتواند بود پس این قسم کلام
اعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود بگفته معصوم کلامی مؤدی بصواب باشد مشارک بود با طریقه حکمت در افاده
یقین و فرق همین باشد که طریقه حکمت افاده یقین تفصیلی کند و این طریقه افاده یقین اجمالی و این طریقه قدمای
متکلمین امامیه است مثل هشام بن الحکم و نظرای وی و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین ثابتست که
که کلامی که از امام ماخوذ باشد ممدوح است و غیر آن مذموم و مراد همین کلام است که بیان کرده شد تمام شد مطالب
مقدمه و بعد از این شروع در مقاصد رساله کرده شود بتوفیق الله تعالی و مذکور شد که در این رساله مقالات

مقاله اولی در علم خودشناسی چون دانسته شد که انسان مرکبست از دو جوهر یکی جسم که بدن نامند
و دیگری روح که نفس ناطقه بود پس مقصود از این مقاله در دو باب بیان کرده شود ان شاء الله تعالی **باب اول از**
مقاله اولی در بیان حقیقت جسم و بعضی از احوال وی و بیان اجسام بسیطه و مرکبه و
بیان کیفیت ترکیب بدن از عناصر اربعه و آنچه متعلق بدین مطالب باشد که در غرض
این رساله نافع یا ضروری بود و مجموع آن در فصول متعدد مبین شود **فصل اول در بیان معنی علم**
و ادراک و امثال آن چون این رساله در شناختن چیزهاست پس نخست شناختن باید شناخت بانکه شناختن

در بیان معنی علم و ادراک

دانستن و دریافتن در فارسی و معرفت و علم و ادراک در عربی گاه هم بیک معنی اطلاق شوند و گاه هر یک بمعنی
جداگانه اما نزدیک باشند بهم و هرگاه بیک معنی اطلاق شوند بمعنی نزد علما صورت چیزها باشد که در آید
آن صورت در ذهن انسان و مراد از ذهن قوتی و آلتی باشد که صورتهای اشیا در او حاصل تواند شد و مراد
از صورت چیزی باشد از شیئی که بعینه آن شیء نباشد اما موافق آن شیء باشد چون صورت شخص در آینه و صورت
فرس بر دیوار و پیش محققین علما مطلق موافقت کافی نبود بلکه موافقت در حقیقت ذات و معنی معتبر
و ذکر نزد ایشان تمثیل بصورت آینه و صورت دیوار بر سبیل توضیح بود نه بر سبیل تحقیق چه صورت فرس بر
دیوار در حقیقت بسبب با فرس موافق نبود بلکه در ظاهر شکل موافق بود و صورت اشیا که آنرا علم خوانند
در حقیقت با اشیا موافق بود نه تنها در ظاهر و دلیل بر اینکه صورت اشیا در ذهن حاصل میشود آنست که
چیزهائی که از ما غایب شده و دور باشند ما در نفس خویشتن آنها را مشاهده کنیم و حال آنکه از عین اشیا
در نفس ما داخل نشوند این چیزی از آنها که موافق آنها باشد در ما حاصل باشد و دلیل بر آنکه صورت
اشیا بحقیقت اشیا در ذهن حاصل میشود نه تنها بحسب ظاهر آنست که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل
نشدی بایستی که ممکن نشدی کنه و حقیقت هیچ چیز معلوم کردن و حال آنکه کنه و حقیقت بعضی اشیا
بیقین معلوم ماهست مثلا ما را یقین حاصل است که حقیقت سردی و گرمی و روشنی و تاریکی و
امثال آنها همین است که معلوم ماست و غیر آن احتمال ندارد و هر که در این امور شک نماید قابل مخاطبه نباشد
این بود بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی مختص بهر یک آنست که گاه باشد که شناخت
را معرفت گویند و دانستن چیزی بسیط که اصلا مرکب نباشد خواهند و دانستن علم گویند و دانستن
مرکبات خواهند و باین اطلاق خدا را شناسا نیز شناخت و معرفت گویند و دانش و علم اطلاق نکنند و گاه باشد
که چیزی معلوم شده باشد و فراموش شده و بار دوم معلوم شد این معلوم شدن بار دوم را شناخت
و معرفت گویند و علم و دانش را اعم از این اطلاق کنند و باین معنی است که خدای تعالی را عالم گویند و عارف
نگویند اما معنی مختص بادراک آنست که گاه باشد که ادراک گویند دانستن جزئیات و محسوسات خواهند
در مقابل آن دانستن کلیات و مجردات را علم و نطق و عقل خوانند باین اطلاق است که حیوانات
غیر انسان را مدرک خوانند و ادراک در آنها استعمال کنند اما عالم و عاقل و ناطق نگویند و فرق میان
علم و میان عقل و نطق آنست که علم را بر معنی اعم اطلاق کنند اما عقل و نطق را بر غیر معنی مذکور
اطلاق نکنند و بهمین معنی ناطق فصل ممیز انسان است از سایر حیوانات و مراد ما در این فصل بیان
معنی مفهوم عام است که مشترک کند در آن معرفت و علم و ادراک یعنی صورت حاصله در ذهن پس گوئیم
علم بر دو قسم است زیرا که اگر صورت چیزی است که در آن حکم باشد بایجاب و اثبات چیزی برای چیز دیگر
مانند زید نویسنده است چه نویسندگی را ثابت کرده ایم برای زید یا حکم باشد بنفی و سلب چیزی

از چیزی دیگر چنانکه زید شاعر نیست چه شاعری را نفی کرده‌ایم از زید پس صورت این حکم را تصدیق خوانند و اگر صورت غیر حکم مذکور باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان بی آنکه چیزی برای او اثبات کنیم یا از او نفی کنیم و گاه باشد که تصور گویند علم بمعنی اعم خواهند در این هنگام تصور مقابل تصدیق تصور ساذج گویند و تحقق تصدیق موقوف باشد بر تحقق تصور ساذج چه تا تصور مفهوم زید که منسوب الیه است و تصور مفهوم کاتب که منسوب است و تصور نسبت میان ایشان که نسبت حکمیه است کرده نشود حکم بر زید بثبوت کتابت یا بسلب آن نتوان کرد و از اینجا جمعی گمان کرده‌اند که تصدیق مرکب از مجموع تصورات و حکم است و حق آنست که تصورات شرط تصدیق‌اند نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق منقسم شود بنظری و بدیهی چه اگر حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی دیگر سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب بوده باشد از ذهن تا از آن صورت در ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب چون موقوف بودن حصول تصور معنی نفس ناطقه بر حصول مفهوم جوهر مجرد مدبر بدن و حصول تصدیق بآنکه موجود محتاج است بموجد بر تصدیق بآنکه او موجود ممکن است این قسم علم را نظری و کسبی گویند و معنی نظر و کسب فکر نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد مر آنچه صورت علمی موقوف علیها که آنرا واسطه و وسط نیز گویند تا منتهی شود بصورت علمی موقوف یعنی علم مطلوب و اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر نباشد آنرا علم بدیهی و ضروری نیز گویند خواه هیچ چنانکه محتاج بصورت علمی سابق که وسط باشد نیست محتاج بچیز دیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده و امثال آن و آنرا اولی گویند مثل الکل اعظم من الجزء و مثل النفی و الاثبات لا یجتمعان و خواه محتاج بچیز دیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد تجربیات گویند چون علم بخواص ادویه و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد مشاهدات گویند چون تصور حرارت و برودت و تصدیق النار حارة و الشمس طالعة و اگر محتاج بسماع از جماعتی باشد که از کثرت عقل تجویز کذب ایشان نکند متواترات گویند چون علم بوجود مکه و مصر و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه باشد که علم بدیهی موقوف باشد بر واسطه که غایب نباشد از ذهن چون حکم بآنکه اثنین زوج است که موقوف است بر انقسام بمتساویین که در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن و این قسم را قضایا قیاساتها معها گویند و گاه باشد که موقوف بواسطه هم نباشد و محتاج بفعلی چون تجربه و مشاهده و سماع نیز نباشد اما موقوف باشد بقوتی از ذهن که آنرا حدس خوانند و این قسم را حدسیات خوانند مثالش نور القمر مستفاد من الشمس که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس در وقت غایت بعد که هر دو در دو جانب متقابل از یکدیگر واقع باشند تمام نورانی نماید و در وقت غایت قرب که هر دو با هم در یک جانب از دلو برسمت هم واقع شوند اصلا نور نماید و در ما بین وضعین بتدریج نمایان تر شود تا بغایت رسد حس و قوه حدس جزم نماید که نور قمر مستفاد است از شمس و شبهه باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید و بنا بر فقدان قوه حدس

در بیان معنی نظر و کشف

جزم مذکور او را حاصل نشود و از آنچه در بیان نظر و فکر گفتیم معلوم شد که نظر و فکر ملاحظهٔ معقولات است بجهت حصول مجهول و ظاهر است که ملاحظهٔ شیء بجهت شیء دیگر فرع تصور آن شیء دیگر است پس ناظر اول تصور مطلوب نظری کند بوجهی و بعد از آن متوجه شود بسوی معلوماتی که در ذهن حاصل بوده باشد تا از جملهٔ آن اعنی معلومات امری که واسطهٔ حصول مطلوب باشد پیدا کرده تا ذهن دیگر انتقال از آن وسط بسوی مطلوب حاصل آید پس گاه بود باشد از دو حرکت اول از مطلوب بسوی وسط و دوم از وسط بسوی مطلوب و گاه باشد که در وقت تصور مطلوب بی آنکه حرکتی بجهت پیدا کردن وسط کند وسط دفعةً ملحوظ ذهن گردد تا انتقال به مطلوب حاصل آید پس احتیاج بمجموع حرکتین نشود و این قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را مخصوص میدارند بآنچه مجموع حرکتین در او لازم باشد و این قسم را حدس خوانند پس حدس بآن معنی که قسیم فکر است که قسم نظر است غیر حدسی است که قسم بدیهیات است و چون حصول وسط دفعی بر حسب اتفاق است نه بر سبیل لزوم و از شأنش هست که غایب باشد از ذهن پس منافاتی با نظری بودن ندارد و این نوع از نظر باشد که اهل خلوت و عزلت آنرا کشف نام نهند و عامهٔ اینطایفه مقابل نظر شمارند و چون ریاضت و خلوت بر وجه صحیح باشد و ذهن خالی باشد از صور محسوسات و موهومه هرآینه معقولات نفس اکثر پیش او حاضر باشد و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسبهٔ آن بر سبیل دفعه یا بادنی توجهی روی دهد در پیدا کردن مناسبات وجهی نباشد و فکر و اندیشه بسیار نباید حصول مطلوب بآسانی دست دهد و نتواند بود که تا پیدا کردن عالم غیر ریاض مقدمه از مقدمات مطلوبی را صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار کند که غیر او را در عمری حاصل نشود و گاه باشد که حصول مقدمات مرتبه بی آنکه کسی در تصور مطلوب باشد روی دهد از آنجا نتیجه علمی که لازم آن مقدمات باشد حاصل شود خواه آن نتیجه در شأن دیگر مطلوب او بوده باشد خواه هرگز بخاطرش نرسیده باشد و این قسم از نظر را الهام خوانند چون علم دانستن اشیا است و اشیا یا ذواتند و آنچه بمنزلهٔ ذوات است یا احوال و صفات متعلق بذات پس علم منقسم بدو قسم شد تصور که متعلق است بذوات اشیا و تصدیق که متعلق است باحوال و صفات و مراد از آنچه بمنزلهٔ ذات باشد آنست که گاه باشد که مفهوم حال چیزی باشد اما مطلوب اثبات حال آن نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد در این وقت آن حال آلت ملاحظهٔ آن چیز تواند شد و اثبات حالی دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای ملحوظ بآن حال تواند کرد پس حال اول بمنزلهٔ ذات باشد که اثبات صفتی برای او کنند مثالش انسان کاتب چه انسان ذاتست کاتب حال چنانکه گوئیم انسان کاتبست و تواند بود که انسان بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و حالی دیگر برای او اثبات کنیم چنانکه گوئی که کاتب شاعر است و مراد آن نباشد که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود آن بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب شاعر است پس هرگاه که شیء معلوم بذات باشد نه بعنوان حالی از احوال گویند آن شیء معلوم بکنه است و چون معلوم بعنوان حالی باشد گویند معلوم بوجه

از چیزی دیگر چنانکه زید شاعر نیست چه شاعر بودن را نفی کرده‌ایم از زید پس صورت این حکم را تصدیق خوانند
و اگر صورت غیر حکم مذکور باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان یا انکه چیزی برای او اثبات
کنیم یا از او نفی کنیم و گاه باشد که تصور گویند علم بمعنی اعم خواهند در این هنگام تصور مقابل تصدیق را
تصور ساذج گویند تحقق تصدیق موقوف باشد بر تحقق تصور ساذج چه تا تصور مفهوم زید که
منسوب الیه است و تصور مفهوم کاتب که منسوب است و تصور نسبت میان ایشان که نسبت حکمیه است کرده
نشود حکم بر زید بثبوت کتابت یا بسلب ان نتوان کرد و از اینجا جمعی گمان کرده‌اند که تصدیق مرکب از مجموع
تصورات و حکم است و حق انست که تصورات شرط تصدیق اند نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق
منقسم شود بنظری و بدیهی چه اگر حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی دیگر سابق که در
وقت حصول علم مطلوب غایب تواند بود از ذهن تا از ان صورت ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب چون
موقوف بودن حصول تصور معنی نفس ناطقه بر حصول مفهوم جوهر مجرد مدبر بدن و حصول تصدیق باینکه
موجد محتاج است بر تصدیق بانکه موجود ممکن است این قسم علم را نظری و کسبی گویند و معنی نظر و کسب
فکر نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد مر انصورت علمی موقوف علیها را که انرا واسطه
و وسط نیز گویند بجهت حاصل شدن صورت علمی موقوف اعنی علم مطلوب و اگر حصول علم موقوف بحصول
صورت علمی دیگر نباشد انعلم را بدیهی و ضروری نیز گویند خواه چنانکه محتاج بصورت علمی سابق که واسطه
باشد نیست محتاج بچیز دیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده و امثال ان و انرا اولی گویند مثل الکل
اعظم من الجزء و مثل النفی و الاثبات لا یجتمعان و خواه محتاج بچیز دیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد
تجربیات گویند چون علم بخواص ادویه و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد مشاهدات گویند چون
تصور حرارت و برودت و تصدیق النار حارة و الشمس طالعة و اگر محتاج بسماع از جماعتی باشد که از کثرت
عقل تجویز کذب ایشان نکند متواترات گویند چون علم بوجود مکه و مصر و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه
باشد که علم بدیهی موقوف باشد بر واسطه که غایب نباشد از ذهن چون حکم باینکه اثنین زوج است که موقوف
است بر انقسام بمتساویین که در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن و این قسم را قضایا قیاساتها معها
گویند و گاه باشد که موقوف بواسطه هم نباشد و محتاج بفعلی چون تجربه و مشاهده و سماع نیز نباشد اما
موقوف باشد بقوتی از ذهن که انرا حدس خوانند این قسم را حدسیات خوانند مثالش نور القمر مستفاد من
الشمس که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس در وقت غایت بعد که هر دو در دو جانب متقابل افق مرئی واقع باشند
تمام نورانی نماید و در وقت غایت قرب که هر دو با هم در یک جانب از مرئی بر یک سمت واقع شوند اصلا
ننماید و در مابین وضعین بتدریج نمایان تر شود تا بغایت سرعت قوه حدس جزم نماید که نور قمر
مستفاد است از شمس و بسیا هم باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید و بنا بر فقدان قوه حدس

در بیان معنی نظر و کشف

جزم مذکور او را حاصل نشود و از آنچه در بیان نظر و فکر گفتیم معلوم شد که نظر و فکر ملاحظهٔ معقولات
بجهت حصول مجهول فقط اهل است که ملاحظهٔ شیء بجهت شیء دیگر فرع تصور آن شیء دیگر است پس ناظر اول تصور
مطلوب نظری کند بوجهی و بعد از آن متوجه شود بسوی معلوماتی که در ذهن حاصل بوده باشد تا از آنجمله وسطی را
اعنی معلومی را که واسطهٔ حصول مطلوب باشد پیدا کرده تا ذهن وی را انتقال از آن وسط بسوی مطلوب حاصل
آید پس لابد باشد از دو حرکت اول از مطلوب بسوی وسط و دوم از وسط بسوی مطلوب و گاه باشد که در وقت
تصور مطلوب بی آنکه حرکتی بجهت پیدا کردن وسط کند وسط دفعةً ملحوظ ذهن گردد و انتقال بمطلوب
حاصل آید پس احتیاج بمجموع حرکتین نشود و این قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را
مخصوص دارند بآنچه مجموع حرکتین در او لازم باشد و این قسم را حدس خوانند پس حدس باین معنی که قسیم
فکر است که قسم نظر است غیر حدس است که قسیم بدیهی است چون حصول وسط دفعی بر حسب اتفاق است نه بر سبیل
لزوم و از شأنش هست که غایب باشد از ذهن پس منافاتی با نظری بودن ندارد و این نوع از نظر باشد
که اهل خلوت و عزلت آنرا کشف نام نهند که عامهٔ این طایفه مقابل نظرش دانند چون ریاضت و خلوت
بر وجه صحیح باشد و ذهن خالی باشد از صور محسوس و موهوم هر آینه معقولات نفس اکثر پیش او حاضر
باشد و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسبه بر سبیل دفعه یابد بی توجهی روی دهد
در پیدا کردن مناسبات و جهی نباشد و فکر و اندیشه بسیار نباید و حصول مطلوب باسانی دست دهد و تواند
بود که تا پیدا کردن عالم غیب از باطن مقدمه از مقدمات مطلوبی صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار کند که غیر
او را در عمری حاصل نشود و گاه باشد که حصول مقدمات مرتبه بی آنکه کسی در تصور مطلوب باشد روی دهد
از آنجا نتیجه علمی که لازم آن مقدمات باشد حاصل شود خواه آن نتیجه در وقت دیگر مطلوب او بوده باشد خواه هرگز
بخاطرش نرسیده باشد این قسم از نظر را الهام خوانند چون علم دانستن اشیا است و اشیا یا ذوات اند
و آنچه بمنزلهٔ ذوات است یا احوال و صفات متعلق بذوات پس علم منقسم بدو قسم شد تصور که متعلق است
بذوات اشیا و تصدیق که متعلق است باحوال و صفات و مراد از آنچه بمنزلهٔ ذات باشد آنست که گاه باشد
که مفهوم حال چیزی باشد اما مطلوب اثبات حال آن نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد در این وقت
آن حال آلت ملاحظهٔ آن چیز تواند شد و اثبات حالی دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای ملحوظ با آن حال
توان کرد پس حال اول بمنزلهٔ ذات باشد که اثبات صفتی برای او کنند مثالش انسان کاتب چه انسان
ذاتست و کاتب حال چنانکه گوئیم انسان کاتب است و تواند بود که انسان بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و حالی دیگر
برای او اثبات کنیم چنانکه گوئی که کاتب شاعر است مراد این نباشد که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود
آن بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب شاعر است پس هرگاه که شیء معلوم بذات باشد نه بعنوان
حالی از احوال گویند آن شیء معلوم بکنه است و چون معلوم بعنوان حالی باشد گویند معلوم بوجه

از چیزی دیگر چنانکه زید شاعر نیست چه شاعر را نفی کرده ایم از زید پس صورت این حکم را تصدیق خوانند
و اگر صورت غیر حکم مذکور باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان یا انکه چیزی برای او اثبات
کنیم یا از او نفی کنیم و گاه باشد که تصور گویند علم بمعنی اعم خواهند در این هنگام تصور مقابل تصدیق را
تصور ساذج گویند و تحقق تصدیق موقوف باشد بر تحقق تصور ساذج چه تا تصور مفهوم زید که
منسوب الیه است و تصور مفهوم کاتب که منسوب است و تصور نسبت میان ایشان که نسبت حکمیه است کرده
نشود حکم بر زید بثبوت کتابت یا بسلب آن نتوان کرد و از اینجا جمعی گمان کرده اند که تصدیق مرکب از مجموع
تصورات و حکم است و حق آنست که تصورات شرط تصدیق اند نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق
منقسم شود بنظری و بدیهی چه اگر حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی دیگر سابق که در
وقت تصور علم مطلوب غایب نتواند بود از ذهن تا از آن صورت ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب چون
موقوف بودن حصول تصور معنی نفس ناطقه بر حصول مفهوم جوهر مجرد مدبر بدن و حصول تصدیق باینکه
موجود محتاج است بموجد بر تصدیق بانکه موجود ممکن است این قسم علم را نظری و کسبی گویند و معنی نظر و کسب
فکر نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد مر آن صورت علمی موقوف علیه را که آنرا واسطه
و وسط نیز گویند بجهة حاصل شدن صورت علمی موقوف اعنی علم مطلوب و اگر حصول علم موقوف بحصول
صورت علمی دیگر نباشد آن علم را بدیهی و ضروری نیز گویند خواهم چنانکه محتاج بصورت علمی سابق که واسطه
باشد نیست محتاج بچیز دیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده و امثال آن و آنرا اولی گویند مثل الکل
اعظم من الجزء و مثل النفی و الاثبات لا یجتمعان و خواه محتاج بچیز دیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد
تجربیات گویند چون علم بخواص ادویه و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد مشاهدات گویند چون
تصور حرارت و برودت و تصدیق النار حارة و الشمس طالعة و اگر محتاج بسماع از جماعتی باشد که از کثرت
عقل تجویز کذب بر ایشان نکند متواترات گویند چون علم بوجود مکه و مصر و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه
باشد که علم بدیهی موقوف باشد بر واسطه که غایب نباشد از ذهن چون حکم باینکه اثنین زوج است که متوقف
است بر انقسام بمتساویین که در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن و این قسم را قضایا قیاساتها معها
گویند و گاه باشد که موقوف بواسطه هم نباشد و محتاج بفعلی چون تجربه و مشاهده و سماع نیز نباشد اما
موقوف باشد بقوتی از ذهن که آنرا حدس خوانند و این قسم را حدسیات خوانند مثالش نور القمر مستفاد من
الشمس که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس در وقت غایت بعد که هر دو در دو جانب متقابل از مرائی واقع باشند
تمام نورانی نماید و در وقت غایت قرب که هر دو با هم در یک جانب از زمین بر یک سمت واقع شوند اصلا
ننماید و در مابین وضعین بتدریج نمایان تر شود تا بغایت رسد حسب قوه حدس جزم نماید که نور قمر
مستفاد است از شمس و نیز ممکن باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید و بنا بر فقدان قوه حدس

جزم مذکور او را حاصل نشود و از آنچه در بیان نظر و فکر گفتیم معلوم شد که نظر و فکر ملاحظهٔ معقولات
بجهت حصول مجهول و ظاهر است که ملاحظهٔ شی بجهت شی دیگر فرع تصور آن شی دیگر است پس ناظر اول تصور
مطلوب نظری کند بوجهی و بعد از آن متوجه شود بسوی معلوماتی که در ذهن حاصل بوده باشد تا از جملهٔ آن
اعنی معلومات امری که واسطهٔ حصول مطلوب باشد پیدا کرده تا ذهن وی را انتقال از آن وسط بسوی مطلوب حاصل
آید پس لابد باشد از دو حرکت اول از مطلوب بسوی وسط و دوم از وسط بسوی مطلوب و گاه باشد که در وقت
تصور مطلوب بی آنکه حرکتی بجهت پیدا کردن وسط کنند وسط دفعةً ملحوظ ذهن گردد و انتقال به مطلوب
حاصل آید پس احتیاج بمجموع حرکتین نشود و این قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را
مخصوص میدارند بآنچه مجموع حرکتین در او لازم باشد و این قسم را حدس خوانند پس حدس بایں معنی که قسیم
فکر است که قسم نظر نیست غیر حدسیست که قسیم بدیهیات و حصول وسط دفعی بر حسب اتفاق است نه بر سبیل
لزوم و از شئون هست که غایب باشد از ذهن پس منافاتی با نظری بودن ندارد و این نوع از نظر باشد
که اهل خلوت و عزلت آنرا کشف نام نهند و عامهٔ اینطایفه مقابل نظرش دانند چون ریاضت و خلوت
بر وجه صحیح باشد و ذهن خالی باشد از صور محسوسه و موهومه هر آینه معقولات نفس اکثر پیش او حاضر
باشد و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسبه بر سبیل دفعه یا بادنی توجهی روی دهد
در پیدا کردن مناسبات وجهی نباشد و فکر و اندیشه بسیار نباید حصول مطلوب باسانی دست دهد و تواند
بود که تا پیدا کردن عالم غیر یا ض مقدمه از مقدمات مطلوبی را صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار کند که غیر
او را در عمری حاصل نشود و گاه باشد که حصول مقدمات مرتبه بی آنکه کسی در تصور مطلوب باشد وی را دهد
از انجا نتیجهٔ علمی که لازم آن مقدمات باشد حاصل شود خواه آن نتیجه در وقت دیگر مطلوب او بوده باشد خواه هرگز
بخاطرش نرسیده باشد و این قسم از نظر را الهام خوانند چون علم دانستن اشیا است و اشیا یا ذوات اند
و آنچه بمنزلهٔ ذوات است یا احوال و صفات متعلق بذوات پس علم منقسم بدو قسم شد تصور که متعلق است
بذوات اشیا و تصدیق که متعلق است باحوال و صفات و مراد از آنچه بمنزلهٔ ذات باشد آنست که گاه باشد
که مفهوم حال چیزی باشد اما مطلوب اثبات حال آن نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد در این وقت
آن حال آلت ملاحظهٔ آن چیز تواند شد و اثبات حالی دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای ملحوظ با آن حال
تواند کرد پس حال اول بمنزلهٔ ذات باشد که اثبات صفتی برای او کنند مثالش انسان کاتب چه انسان
ذات است و کاتب حال چنانکه گوئیم انسان کاتب است و تواند بود که انسان بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و حالی دیگر
برای او اثبات کنیم چنانکه گوئیم که کاتب شاعر است و مراد از آن نه آن که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود
آن بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب شاعر است پس هرگاه که شیء معلوم بذات باشد نه بعنوان
حالی از احوال گویند آن شی معلوم بکنه است و چون معلوم بعنوان حالی باشد گویند معلوم بوجه

بوجهی بود و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات چون صورت شی در ذهن حاصل شود آن صورت را باین
اعتبار که مطابق آن شی است علم گویند و آن شی را باین اعتبار که صورت وی در ذهن در آمده موجود ذهنی گویند
و باین اعتبار که در ازای لفظ دلالت بر آن صورت کند مدلول گویند و باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معنی گویند
و باین اعتبار که از لفظ فهمیده شده مفهوم گویند چون مفهوم که صورت مطابق شی است معتبر باعتبار آن شی است
که مطابق اوست پس اگر مطابقت او با شی واحد بعینه باشد بحیثیتی که عقل تجویز مطابقت او با غیر آن شی نکند آن
مفهوم را جزئی خوانند چون مفهوم زید اگر مطابقت او با اشیاء کثیره باشد آن مفهوم را کلی و آن کثیر را افراد وی
خوانند چون مفهوم انسان بنسبت بزید و عمرو و بکر الی غیر ذلک و چون کلی را قیاس کنی بافراد یا تمام حقیقت
مطلقه افراد باشد باین معنی که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود که در حقیقت فرد دیگر داخل نبود بلکه
تفاوت در میان افراد باموری خارج از حقیقت باشد آن کلی را نوع خوانند چون انسان قیاس بافراد خود و اگر تمام
حقیقت مشترکه باشد نه مطلقه باین معنی که در حقیقت هر فردی که مشترک باشد میان آن فرد با سایر افراد چیزی
داخل نباشد که آن چیز داخل در حقیقت این کلی نبود آن کلی را جنس خوانند چون حیوان قیاس با انسان و فرس و حمار
و غیر آن که هیچ جزوی که خارج از مفهوم حیوان باشد مشترک میان آن افراد نیست بلکه هر جز خارج از مفهوم
حیوان اجزاء مختص بهر یکیست چون ناطق که مخصوص انسانست و صاهل که مخصوص فرس الی غیر ذلک و این تمام
حقیقت مشترکه که جنس نام اوست لا محاله بعض حقیقت مطلقه افراد باشد پس آن بعض دیگر که جزو حقیقت
مطلقه است خواه مختص بیک فرد باشد چون ناطق و خواه مشترک میان افراد باشد اما جزو حقیقت مشترکه باشد
نه تمام حقیقت مشترکه چون حساس پس این هر دو قسم را که جزو حقیقت مختصه و جزو حقیقت مشترکه باشد
فصل خوانند اول را فصل قریب و دوم را فصل بعید خوانند و اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه داخل در حقیقت
افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد پس اگر مخصوص بیک حقیقت بود آن را خاصه خوانند چون مفهوم کاتب قیاس
بافراد انسان و اگر شامل حقایق بسیار باشد عرض عام گویند چون مفهوم ماشی قیاس بافراد حیوان و کلیات
خمس عبارت از این اقسام باشد هر یک از سه قسم اول را ذاتی و هر یک از دو قسم اخیر را عرضی گویند و ذاتی شی لامحاله
جایز الانفکاک از آن شی نباشد بخلاف عرضی پس اگر جایز الانفکاک باشد آن عرضی را عارض و اگر ممتنع الانفکاک
باشد لازم خوانند مثال اول صفت کتابت مر انسان را و مثال ثانی قدرت بر کتابت و آموختن مر انسان تام
الخلقه را و چنانکه فصل قریب و بعید باشد جنس نیز قریب و بعید باشد چه جنس را نیز جنس تواند بود و جنس جنس
شی جنس آن شی باشد اما بعید هم چنین بعد بر این مراتب باشد بعید ابعد تا منتهی شود بجنسی که آن را جنس نبود
و آن را جنس الاجناس خوانند هر جنسی که در تحت جنسی بود نوع بود بنسبت بوی و این نوع را اضافی خوانند و آن
اعم باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند و این جنس و نوع اضافی منتهی شود بنوعی که خود جنس نباشد
پس در تحت او نوعی نبود و آن را نوع الانواع گویند و ما بینهما متوسطات و ترتیب اجناس بانتصاعد و ترتیب انواع

را نازل نامند و چون مجهول تصوری باشد تحصیل علم آن از راه تصدیق نتوان کرد و اگر تصدیقی باشد از راه
تصور حاصل نتوان کرد چه تصور و تصدیق در حقیقت مختلفند و میان ایشان مناسبتی نیست که بسبب آن یکی
وسیله معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید کرد و تحصیل تصور از تصور و معلوم تصوری که از او
مجهول تصوری دانسته شود معرف و قول شارح خوانند و معلوم تصدیقی که از او مجهول تصدیقی حاصل شود
حجت و قیاس گویند و مجهول تصوری اگر جزئی باشد علم بآن از راه تصور حاصل نشود چه اگر تصور تصورات
همان جزئی باشد هم این مجهول باشد و اگر تصور جزئی دیگر باشد البته جزئیات متباین اند و بر او صادق نباشد و از تمایز
شیء شیء نتوان دانست و اگر تصور کلی بود که بر آن جزئی صادق نباشد هیچگونه مناسبتی حاصل نباشد و اگر بر آن جزئی
صادق باشد لامحاله بر جزئی دیگر نیز صادق باشد چه کلی البته مشترک میان کثیرین بود پس آن جزئی بخصوصه دانسته
نشود بلکه طریق دانستن مجهول جزئی منحصر باشد در مشاهده و احساس و اگر مجهول تصوری کلی باشد علم بآن
کلی یا مجموع کلیات که معلوم باشد و صادق و مختص باشد بر حقیقت مجهول بود حاصل تواند بود پس آن کلی تمام حقیقت
مطلقه وی نتوان بود چه تمام حقیقت مجهول مجهول باشد و تمام حقیقت مشترک وی نیز نتواند بود چه حقیقت
مشترک مخصوص بوی نیز نتواند بود و عرض عام نیز نتواند بود لعدم الاختصاص بلکه جزء مختص بوی باید و یا عرض مختص
بوی و یا مجموع تمام حقیقت مشترک با جزء مختص یا با عرضی مختص پس معرف شیء یا مرکب بود از جنس و فصل و یا
وخاصه و یا مرکب نباشد بلکه فصل قریب باشد و بس یا خاصه باشد و بس و تعریف را اگر بفصل قریب باشد آن تعریف
حد خوانند پس اگر با جنس قریب نیز باشد حد تام خوانند و الا حد ناقص و اگر تعریف بخاصه باشد رسم خوانند
پس اگر با جنس قریب باشد تام باشد و الا ناقص و چون از تصدیق تعبیر کنند بعبارت آنرا قضیه خوانند و لفظی
که دال بر منسوب الیه باشد موضوع و دال بر منسوب را محمول و دال بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت
ضرور نیست پس اگر موجود باشد قضیه ثلاثی باشد چون زید هو کاتب و الا ثنائی چون زید کاتب و حکم اگر
ایجابی باشد قضیه موجبه باشد و اگر سلبی بود سالبه چون زید کاتب نیست و زید لیس بکاتب و اگر حکم معلق نباشد
بر چیزی دیگر قضیه را حملیه خوانند چون مثالهای مذکوره و اگر حکم معلق باشد شرطیه گویند مثالش ان کانت
الشمس طالعة فالنهار موجود و این موجب باشد لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و این سالبه
در قضیه شرطیه جزو اول را که معلق علیه است مقدم گویند جزو ثانی را که معلق است تالی خوانند و شرطیه
متصله باشد و منفصله متصله آنست که حکم باتصال یا بسلب اتصال میان دو نسبت کنند مثال موجبه العدد اما زوج
او فرد و سالبه لیس العدد اما زوج و اما منقسم بمتساویین و در شرطیه منفصله مقدم و تالی بالطبع از هم
ممتاز نباشند بلکه هر کدام اول مذکور شود مقدم باشد و آن دیگر تالی پس تواند بود که مقدم تالی شود و تالی
مقدم و مجهول بودن تصدیق را جستن مجهول بودن در حکم چه تصورات در حقیقت تصدیق نیست پس
در حکم یعنی ثبوت محمول برای موضوع یا سلب محمول از موضوع مجهول باشد محتاج شویم بواسطه که معلوم

الثبوت برای موضوع باشد ملزوم محمول مطلوب باشد معلوم الثبوت باشد از موضوع و لازم محمول مطلوب هر که
ملزوم ثابت باشد برای شئی لازم نیز البته ثابت باشد و هرگاه لازم مسلوب شد از شئی ملزوم نیز مسلوب بود
مثلاً هرگاه تصدیق العالم حادث مجهول بود جهل راجع بثبوت حدث برای عالم شود پس چون تغیر که مستلزم
حدث است برای عالم ثابت باشد ثبوت حدث نیز لازم اید و هرگاه تصدیق العالم لیس بقدیم مجهول
باشد جهل راجع شود بنفی قدم از عالم پس چون لازم قدم را که ثبات است از عالم نفی کنیم نفی قدم از عالم
شود پس در هر دو صورت دو قضیه حاصل شود یکی از اثبات واسطه برای موضوع مطلوب و دیگری
اثبات محمول مطلوب برای واسطه چنانکه در صورت اول گوئیم العالم متغیر و کل متغیر حادث نتیجه مطلوب
که العالم حادث باشد حاصل شود و در صورت دوم یک قضیه از نفی واسطه از موضوع مطلوب حاصل شود
و قضیه دیگر از اثبات واسطه برای محمول مطلوب چنانکه گوئیم العالم لیس بثابت و کل قدیم ثابت پس
قضیه مطلوبه که العالم لیس بقدیم است حاصل شود و در اصطلاح علما موضوع مطلوب را اصغر و محمول
مطلوب را اکبر و واسطه را حد اوسط گویند و از این دو قضیه هر کدام را که مشتمل بر اصغر باشد صغری
گویند و ان دیگر را که مشتمل بر اکبر باشد کبری و مرکب از این دو قضیه بحیثیتی که از ان مرکب قضیه مطلوبه
لازم اید قیاس نامند و قضیه مطلوبه را که از این مرکب لازم اید نتیجه خوانند و چون واسطه را با موضوع و محمول
مطلوب مقارنتی لازم است این مقارنه مختلف میباشد چه مقارنه گاه باینطریق باشد که واسطه محمول
موضوع شود و موضوع محمول و گاه بر عکس این و گاه موضوع هر دو و گاه محمول هر دو و این هیئات مقارنه
اوسط با اصغر و اکبر را اشکال خوانند شکل بر چهار قسم بود چه اوسط اگر محمول اصغر باشد و موضوع
اکبر انرا شکل اول خوانند و اگر محمول هر دو باشد شکل دوم و اگر موضوع هر دو باشد شکل سوم و اگر عکس
اول بود شکل چهارم مثال شکل اول و دوم مثالیست که در دو صورت مذکوره گذشت مثال شکل
المتغیر عالم و کل متغیر حادث و مثال شکل چهارم المتغیر عالم و کل حادث متغیر و از این اشکال اربعه شکل
بدیهی الانتاج است سه شکل دیگر را تا راجع بشکل اول نکنند نتاجش ظاهر نشود و بالجمله انتاج
سه شکل بدلیل ثابت شود و این قسم قیاس را که از مقارنت اوسط با اصغر و اکبر بموضوعیت و محمولیت
حاصل بود قیاس اقترانی گویند و مقدمتین او اگر هر دو قضیه حملیه باشد اقترانی حملی گویند اگر
هر دو متصله باشد متصل الا منفصل قسمی دیگر باشد از قیاس که انرا استثنائی خوانند و ان قیاسی
باشد حاصل از ترکیب قضیه شرطیه که قضیه مطلوب عین تالیش باشد یا نقیض مقدمش با قضیه حملیه
مشتمل باشد بر استثنا عین مقدم و در این وقت نتیجه عین تالیش بود و یا بر استثنا نقیض تالی و در
وقت نتیجه نقیض مقدم باشد و سبب ان بود که مقدم ملزوم است و تالی لازم و ملزوم جایز است که اخص
باشد از لازم پس اثباتش مستلزم اثبات لازم بود و نفیش مستلزم نفی لازم نبود و اثبات و نفی لازم

هم این باشد مثالش اگر آفتاب طالع باشد روز موجود بود لیکن آفتاب طالع است نتیجه این شود که روز موجود بود یا گوئیم لکن روز موجود نبود نتیجه دهد که آفتاب طالع نباشد چون قیاس البته از قضایای متعدد حاصل می شود هر قضیه بحسب حکم یا بدیهی است یا نظری پس اگر نظری باشد باید مثبت باشد بقیاس دیگر و الا بایستی مسلسل شود یا منتهی شود بدیهیات و الا حصول علم ممتنع شود و حکم در هر قضیه اگر بدیهی باشد یا ثابت باشد بمقدماتی بدیهی هر آینه یقینی بود و الا غیر یقینی و هر قیاس که جمیع مقدماتش یقینی بود آنرا برهان گویند و آن عمده باشد در تحصیل اعتقادات حقه و ازاله شبهات باطله و اگر جمیع یقینی نبود منقسم شود بجدلی که مرکب است از مشهورات و خطابی از مقبولات بحسن ظن و شعری از مخیلات و مغالطی از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله شبیهه بحق و هر کدام در غرضی از اغراض بکار آیند اما در تحصیل عقاید البته معتبر نباشند این بود آنچه از احوال علم در این رساله مقصود بود در این فصل و اگر طولی واقع شد اما خلاصه علم منطق با وجز تقریرات و اوضح تحریرات در ضمن بیان شد اگر چه غرض از نبشتن این رساله آن بود که مطالعه کننده این رساله بمطالعه این فصل منطقی شود اما اگر کسی خواهد می تواند شد و علی ای الحال اطلاع و استفاده از اصطلاحات منطق ضرورتیست و باید دانست که نسبت علم منطق بصحت برهان نسبت علم عروض است بصحت وزن شعر و چنانکه صاحب سلیقه موزون از علم عروض مستغنی است صاحب طبع مستقیم نیز بطبع خود در اقامه براهین بر قوانین منطق محتاج نیست مگر در ازالت شبهات دیگران یا در ازاله شبهتی که عارض شود از خود یا از دیگری

فصل سوم از باب اول از مقاله اولی در شناختن جوهر و عرض موجودات عالم بر دو گونه اند یکی جوهر و دیگری عرض چه اگر موجود خود بسر موجود بود نه بتبعیت چیزی دیگر چون زمان جسم آنرا موجود قائم بذات گویند و جوهر نام اوست و اگر خود بسر موجود نباشد بلکه بتبعیت دیگری موجود باشد چون زنگ لاله و بوی گل و امثال آنها آن موجود قائم بغیر بود و موجود قائم بغیر بر دو گونه است یکی آنکه آن غیر مستغنی از او باشد که اگر او از این غیر زایل شود چیزی بجای او نباید آن غیر زایل نشود چون بیاض نسبت بجسم و این قسم است که عرض نام اوست دوم آنکه غیر مستغنی از او نباشد بالمعنی المذکور و این قسم را صورت خوانند چون صورت نطفگی نسبت بجسم نطفه که اگر صورت نطفگی از جسم نطفه زایل شود و صورت انسانی مثلا بجای او نیاید جسم نطفه لا محاله فاسد شود و قیام بغیر بمعنی اعم را حلول گویند و آن غیر را محل و قائم با او را حال و خصوص محل عرض را موضوع خوانند و محل صورت را ماده و مطلق محل اعم از هر دو باشد و جوهر پنج گونه است یکی عقل و آن جوهریست مجرد از ماده هم بحسب ذات و هم بحسب فعل و مراد از ماده در این موضع قابل اشاره حسی و مراد از مجرد از ماده بحسب ذات آنست که اشاره بذات او نتوان کرد که اینجا است یا آنجا و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب فعل آنست که در صدور فعل از او محتاج نباشد بالات و جوارح و جهت این قسم مثالی نتوان نمود دوم نفس و آن جوهریست مجرد بحسب ذات نه بحسب فعل یعنی اشاره بذات او نتوان کرد اما در صدور فعل محتاج آلتی باشد مثالش روح انسانی نسبت بجسم آن معلوم است بحسب حواس اما بحسب ذات تماهیت جوهر نیست

الغرض من البرهان الیقین … (حاشیه در کنار صفحه، ناخوانا)

در بیان معنی مادّه

که در او سه بعد باشد درازی و آن را طول گویند و پهنا و آن را عرض گویند و سطبری و آن را عمق گویند و علما
از این معنی تعبیر کنند بقابل ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد ثلثه سه خط است که راست بر همدیگر در یک موضع
گذشته باشند و معنی این آنکه هر دو خط زاویهٔ قائمه پیدا شود و مراد از زاویهٔ قائمه یکی از چهار زاویه است که از راست
گذشتن دو خط بر یکدیگر پیدا شود و از آن خطوط ثلثه خطی که اول فرض کرده شد طول خوانند و خط دوم
عرض و سیم اعمق و این ابعاد ثلثه را امتدادات ثلثه نیز گویند و مراد از طول معنی عرفی نیست بلکه مراد امتدادیست
که در او اول اعتبار کرده شود چه بسا باشد که هیچ جانب جسم از جانب دیگر درازتر نباشد و این سه قسم جوهر در وجود
از هم جدا نباشند و دو قسم اول با هم مخلوط و آن هر دو جزو جسم باشند یکی را که اصل جسم است مادّه و هیولی گویند
و دیگری را صورت جسمیه و بدانکه مادّه اصل چیزی را گویند و بالجمله مادّه موضوع صنعت صانع باشد که
تصرف در او نماید و اثر صنع خود در او ظاهر سازد چنانکه فولاد مایهٔ شمشیر است و چوب پاره مادّه چوبینه
و خالق اجسام نیز جل صنعه چیزی را ماده و اصل این اجسام گردانیده که موضوع صنعت بی مثل و مانند
ی باشد و آفریدن این اجسام از ماده بتازه و نو بنو عبارت از آن باشد که بحسب آن ماده تمام اثر صنعی
حکمت کامله باشد در پاره از ماده کلیه ظاهر شود و شک نیست که بعضی از اجسام مادّه بعضی دیگر شود
چنانچه نطفه ماده حیوان و غذا مادّه نطفه و عناصر ماده غذا و همچنین تا مادّه عناصر جسم مطلق است اما
مادّه جسم مطلق جسمی دیگر نتواند بود چه ورای مطلق چیزی نیست بلکه مادّه جسم مطلق چیزی باشد
که نه جسم باشد و آن را هیولای اولی و مادة المواد گویند و نزد اکثر اهل کلام و طایفه از متقدمین بزعم
اسلام مادّه جسم مطلق اجزائیست که هیچ جزوی از آن قابل قسمت نباشد نه بحسب خارج و نه بحسب ذهن
و قسمت خارجی آنست که جزوی از جزوی جدا شود و قسمت ذهنی آنکه جدا نشود بلکه ذهن در او فرض تواند
کرد جزوی که غیر جزو دیگر باشد باشاره یعنی اشاره باحدهما غیر اشاره بآن دیگر باشد و هر جزوی از آن
اجزا را جزو لا یتجزی و جوهر فرد نیز گویند و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را باطل دانسته‌اند و دلایل
و براهین بسیار بر ابطال جزو لا یتجزی قائم نموده‌اند و بطلان آن بمرتبه رسیده که جمعی از متاخرین بطلان
جزو از مقررات و مسلمات اکثر اهل اسلام است و از جمله اقوی دلایل که از حیثیت نزدیکی بفهم مبتدیان است
که هر متحیز بالذات قابل اشاره باستقلال البته آنچه محاذی فوق است از او غیر چیزیست که محاذی
تحت است از او و کذا ما یحاذی منه جهة الیمین غیر ما یحاذی منه جهة الشمال و ما یحاذی منه جهة القدام
غیر ما یحاذی منه جهة الخلف پس شش جزو ممتاز بحسب اشاره حسی در هر متحیز بالذات متحقق است و
از آنچه ما در بیان انتها بمادة المواد تقریر کردیم متفطن توان شد که جزو لا یتجزی بر تقدیری که متحقق
توان شد مادة المواد نمیتواند بود چه مادة المواد باید که متعین بهیچ تعینی نباشد و الا با هیچ تعینی جمع نتواند
شد و اگر گویند که تواند بود که در وقت جمع شدن با تعین دیگر تعین اول از او زایل شود و با تعین دیگر

شود چنانکه نطفه با تعین حیوان متولد از او و تعین غذا با تعین نطفه الی غیر ذلک من الاجسام التی
هو المواد الاجسام الاخر کو نیم پس او با تعین خود مادة المواد نبود بلکه بی تعین مادة المواد بود پس ثابت شد
مادة المواد متعین بهیچ تعین نتواند بود در حال آنکه جزء لایتجزی متعین هست و لا اقل بتعین وحدت
کثرت پس مادة المواد نتواند بود و از این که گفتیم مذهب دیمقراطیس نیز بطلان لازم آید چه مذهب وی آنست
مادة المواد اجسام صغار صلبه است صلبه است که از غایت صغر و صلابت قابل قسمت خارجی نباشد اما
قابل قسمت ذهنی باشد و بهمین جهت اشود از اجزاء لایتجزی و وجه بطلان آن ظاهر است چه تعین او ظاهر
است از تعین اجزاء لایتجزی کما لا یخفی و مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام آنست که مادة المواد جسم
مطلق است نه جزء او و حکیم ناقل خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب تجرید الکلام اینمذهب را اختیار کرده
مشهور این است که مذهب افلاطون نیز این است و این مذهب ضعیف است چه جسم مطلق متعین است
محال به قابلیت ابعاد و اگر صاحب این مذهب تعین جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید و این تعین را
خصوص جسم نوعی داند نزاع لفظی خواهد شد چه هیولی اولی را مسمی بجسم مطلق کرده باشد خواهد بود
ظاهر است که مطلق تعین بقابلیت ابعاد مشترک است میان انواع جسم و اعتبار تعین هیولای مسمی بجسم
مطلق بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود بر اعتبار تعین وی بخصوصیت نوعی پس آنچه صاحب این مذهب
جسم مطلق نام کرده هیولای اولی خواهد بود و اول جسم مطلق خواهد شد و بعد از آن انواع دیگر چه
مراد ما از جسم مطلق نیست مگر هیولای متعین شده بقابلیت ابعاد و وجه دیگر نیز در ابطال اینمذهب
است که ما در حواشی تجرید بیان کرده ایم و مناسب این کتاب نیست و مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم
اول و ابی نصر ملقب بمعلم ثانی و رئیس الحکماء الاسلامیه شیخ ابی علی بن سینا و خواجه نصیر طوسی قدس
سره در شرح اشارات و سایر حکماء اسلام و جمهور مشائین آنست که مادة المواد جزء جسم مطلق است و عین
هیچ تعین در حد ذات خود نیست بلکه تعین او عین قابلیت همه تعینهاست و فعلیتش محض قوت قبول همه
صورتها و اول تعین او تخصیص صورتی که قبول کند تعین قابلیت ابعاد ثلثه است که صورت جسمیه عبارت
از وست و جزء دیگر است از جسم مطلق و جسم مطلق مرکب است از جزء ما که هیولای اولی است و از جزء
دیگر که صورت جسمیه است و این مذهب صحیح است و توهم مردم که قول بهیولی مستلزم قدم عالم است باطل است
چه دانستی که قول بهیولی بمعنی مادة المواد مذهب همه علما است و خلاف در ما صدق هیولی است نه
در مفهوم هیولی و اگر کسی توهم کند که قائل شدن بمادة المواد مطلقا مستلزم قدم عالم است بسبب آنکه لازم
بود که مادة المواد مصنوع نباشد پس قدیم باشد این توهم نیز باطل است چه لزوم عدم مصنوعیت
مواد از مادة دیگر مسلم است و از اینجا عدم مصنوعیت مطلق لازم نیاید اما لزوم عدم مصنوعیت
بمعنی عدم مخلوقیت اصلا مسلم نیست چه گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق از ماده خواهند و گاه باشد

در بیان تعریف کم و کیف

که مصنوع گویند و مخلوق مطلق خواهند و معنی اول اخص است از معنی دوم و از نفی اخص نفی اعم لازم نیاید
و هرگاه مصنوع بمعنی اخص اطلاق کنند مقابل او را مبدع گویند و همه علما متفقند که مخلوقات باری تعالی
بر دو گونه اند مصنوع و مبدع و هر دو مصنوع بمعنی اعم اند و اما عرض سه گونه است چه اگر در مفهوم او قبول
قسمت معتبر است انرا کم خوانند و اگر نسبت بغیر معتبر است عرض اضافی و عرض نسبی نیز گویند و اگر در مفهوم او
نه قسمت معتبر است و نه نسبت کیف خوانند اما کم عبارت از قدر و اندازه اشیاست و قسمتی که در اشیا واقع
شود از خاصیت وست چه هر شی تا قدری برای وی معتبر نشود فرض قسمت در او متصور نباشد پس قسمت بالذات
بر او واقع شود و بتبعیت او بر موضوع او و قسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است قسمت خارجی که انفکاکی نیز
و قسمت ذهنی که فرضی خوانند آنچه خاصه کم است قسمتی فرضی است و قسمت انفکاکی خاصه هیولی است اما
کم و کم بر دو گونه است متصل و منفصل کم متصل آنست که میان هر دو قسمی که در او فرض شود حدی باشد مشترک
میان هر دو باین معنی که چون حدی فرض کنی که نهایت یکی است بعینه همان حد بدایت آن دیگر باشد مانند یک ذراع
که فرض کنی قسمت او برابر دو نصف ذراع چه نقطه که در منتصف ذراع فرض کنی آن نقطه بعینها نهایت نصفی
باشد و بدایت نصف دیگر و این کم متصل را مقدار خوانند و کم منفصل آنست که نه اینچنین باشد و آنرا عدد خوانند
مثلا میان دو و سه که در جزو پنج اند حدی نیست که مشترک میان هر دو جزو باشد چه ثانی که نهایت دو است بدایت
سه نیست و ثالث که بدایت سه است نهایت دو نیست و کم متصل بر دو قسم است قار الذات و غیر قار الذات قار
الذات آن بود که مجموع اجزای مفروضه وی باهم در یک آن موجود باشند چون مقدار یک ذراع چه مجموع اجزائی
که در او فرض کنی چون نصف و ثلث و ربع و غیر آن همه در یک آن باهم موجودند و غیر قار آنست که هر دو جزو که در او
فرض کنی باهم یکجا موجود نتوانند بود بلکه تا یک جزو مفروض او معدوم نشود جزو دیگر موجود نتواند شد چون
مقدار زمان چه هر جزوی از زمان که موجود است تا نگذرد و معدوم نشود جزوی که بعد از آن جزو بود موجود
نتواند شد مقدار متصل اولا و بالذات عارض نتواند شد مگر جسم را چه بعدی که در تعریف جسم معتبر است
همین مقدار متصل است و عارض غیر جسم اگر شود بتبعیت جسم است مثلا اگر بیاض متصف بمقدار شود و گویند
که این بیاض بکثیر است بسبب این باشد که جسمی که محل اوست بکثیر باشد پس اگر مقدار مجموع طول و عرض و عمق
جسم را باهم ملاحظه کنند این مجموع مقدار را جسم تعلیمی گویند و لفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور که قسم
جوهر است و میان این قسم از مقدار و تمیز لفظی میان این هر دو معنی آن بود که آنرا جسم تعلیمی گویند و آنرا
جسم طبیعی پس جسم طبیعی جوهر است معروض جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرضی است عارض جسم طبیعی و اگر مجموع دو
بعد جسم را باهم تنها بی بعد سیم ملاحظه کنند مثلا طول و عرض را باهم بدون عمق منظور دارند و عمق را معدوم
و منفی شمارند این مجموع دو بعد باهم را سطح خوانند و اگر یک بعد را تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را منتفی
فرض کنند آنرا خط خوانند پس خط طرف و کناره و منتهای سطح باشد و سطح طرف و کناره و منتهای جسم

محال است عروض قسمت انفکاکی بر مقدار نیز چه اتصال بالمعنی که در تعریفش مقوم اوست و بعروض انفصال باطل شود که انفصال و فانی شود مقدار حاصل شود در مقدار دیگر بلی مقدار آماده کند ماده را برای قبول قسمت انفکاکیه چنانچه حرکت جسم مهیای سکون طبیعی نماید و بالآخره نهند

تعلیمی

سطحی و جسم تعلیمی مجموع مقدار جسم طبیعی و بعد و حد خط هر گاه متناهی باشد طرفین نهایت آنرا نقطه
خوانند پس نقطه لا محاله از جنس مقدار نباشد و قابل قسمت نبود با آنکه قابل اشارهٔ حسی بود و نقطه نیز
با جزء لا یتجزی در عدم قبول انقسام و ممتاز بود در عرضیت و عدم استقلال در وجود و بسبب همین است که
نقطه موجود می تواند بود و دلیلی که دلالت بر بطلان جزء لا یتجزی کند دلالت بر بطلان او نکند و اما
کیفیت عرضیست که نه قابل قسمت باشد نه نسبت چون سفیدی و سیاهی و حرارت و برودت و سبکی و سنگینی
و امثال آن و از جمله کیفیات هر چه مختص بذوات انفس باشد از انسان و حیوان آنها را کیفیات نفسانیه
خوانند چون علم و قدرت و اراده و امثال آن و هر چه یکی از حواس پنجگانه ادراک توان کرد کیفیات محسوسه
خوانند چون الوان و روائح و طعوم و امثال آن و اقسام دیگر نیز اعتبار شده و اما عرض اضافی عرضیست که
در مفهومش نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر آن غیر زمان باشد آنرا متی خوانند یعنی کی بودن و مفهومش نسبت
جسمست بزمان و اگر مکان باشد این خوانند یعنی کجا بودن و مفهومش نسبت جسم است بمکان و اگر اجزا
جسم باشد یا اجسام دیگر آنرا وضع خوانند و مفهومش نسبت اجزاء جسم است بعضی با بعضی و نسبت مجموع با
اجسام دیگر غیر این جسم یعنی نسبت دادن جسم باین طریق که فلان جزءش بر بالای فلان جزو است یا در پیش
اوست یا بر یمین اوست یا بر یسار اوست و مثل این و همچنین نسبت دادن این جسم که فوق جسم دیگر است یا تحت
اوست و امثال این و اگر آن غیر تاثیر باشد پس اگر تاثیر کردن در غیر باشد آنرا فعل خوانند و مفهومش تاثیر کردن
جسم باشد بتدریج در جسم دیگر چون گرم کردن آتش مر آب را و اگر قبول تاثیر کردن از غیر باشد انفعال خوانند
چون گرم شدن آب از آتش و اگر آن نسبت احاطه کردن و گرد آمدن چیزی باشد مر جسم را آنرا ملک خوانند
و جده نیز گویند و مفهومش هیاتیست که عارض شود جسم را بسبب احاطه چیزی دیگر باو مثل هیات قبا پوشیدن
و دستار بستن و امثال آن و قدما در مفهوم جده و ملک احاطه را شرط ندانند بلکه مالک بودن و صاحب بودن
و بالجمله جایز بودن که بلفظ ذو نسبت دهند اعتبار کنند خواه محیط باشد و خواه نه پس هیاتی که جسم مخروط را
بسبب منتهی شدن بنقطه راس حاصل شود نزد قدما ملک باشد و حال آنکه احاطه نقطه بچیزی ممکن نیست
و اگر آن نسبت غیر نسبتهای مذکوره باشد و بالجمله خصوص مفهومی در آن نسبت معتبر نباشد آنرا اضافه
خوانند پس عرض اضافی چیزی دیگر باشد و اضافه چیزی دیگر و مفهومش بودن چیزیست بحیثیتی که تصور
او با تصور چیزی دیگر باشد و بدون آن دیگر متعقل نشود چون ابوت و بنوت چه تصور پدری بی تصور پسری
ممکن نباشد و همچنین تصور پسری بی تصور پدری مجموع این اقسام هفتگانه عرض اضافی را با دو قسم عرض غیر
اضافی و قسم جوهر مقولات عشر خوانند که نه مقوله عرض باشد و یکی جوهر و اطلاق مقوله بر جنس عالی کنند
و جمیع موجودات عالم امکان بحسب ذاتیات منتهی باین اجناس عالیه شوند و در میان ممکنات جنسی که بر
یکی از اینها باشد نه داخل در یکی از اینها متصور نشود فصل سیم از باب اول از مقاله اولی در اثبات

صور نوعیه و بیان اختلاف اجسام دانستی که جسم مرکب است از ماده و صورت جسمیه و این صورت
جسمیه در همه اجسام یکی بود بحسب نوع یعنی صورت جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد در حقیقت با صورت جسمیه جسمی
دیگر چه حقیقت صورت جسمیه جوهری باشد متعین شده بقبول ابعاد و این جوهر قابل ابعاد بمحض جوهریت و قبول
ابعاد در همه اجسام یکی باشد و اختلاف اجسام باهم در اموری باشد بیرون از حقیقت جوهر قابل ابعاد اما ماده در جمیع
اجسام یک نوع نبود بلکه در بعضی از اجسام واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید اما مجرد این سبب اختلاف نوعی
جسم نشود چه ماده بالقوه صرف و قابل محض است متعین بهیچ تعینی نیست چنانکه اشاره بان شد و جسم لا محاله
بالفعل و متعین پس بمحض اختلاف جزء بالقوه با وجود وحدت جزء متعین بالفعل جسم مختلف نتواند شد و حال انکه
اجسام مختلفند در اثار و تقاضا چه اثر و تقاضای جسمی مخالف ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد چنانکه ظاهر است
در اب و اتش چه اب اثرش تبرید است تقاضایش میل به پستی و اتش اثرش کرم کردنست اقتضایش میل ببالا و همچنین
سایر اجسام پس ناچار است هر جسم از جزء دیگر که سبب اختلاف اجسام باشد در اثار و بسبب این جزء اجسام در حقیقت
نوعی مختلف شوند چه بر این تقدیر در حقیقت هر جسمی جزوی داخل باشد که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد
و معنی اختلاف نوعی همین است چنانکه در فصل منطق اشاره باین شد و این جزء دیگر را بسبب انکه جسم بانضمام او
نوعی شود از انواع مختلف صورت نوعیه خوانند و بسبب انکه مبدا حرکت و سکون و سایر اثار جسم است طبیعت
کویند و بالجمله جسم مختلف و متنوع شود بسبب صورت نوعیه مختلفه بانواع مختلفه و بدین سبب جسم مطلق را
با انکه در حد ذات خود نوع واحد است عارض شود که جنس کردد مر انواع مختلفه اجسام را و این بسبب تعداد است
که حاصل است مر ماده را بحسب صورتی بعد صورتی و اول اختلافی که حاصل شود اختلاف جسم است بفلکی بودن
و عنصری بودن چه اگر جسم قابل ان باشد که با جسم دیگر مخلوط و ممزوج شود بحیثیتی که خاصیت هر یک شکسته
شود و از مجموع خاصیتی متوسط حاصل شود انجسم را عنصری کویند و الا فلکی و بعبارتی دیگر اگر جسم قابل
ان باشد که صورت نوعیه اش زایل شود و صورت نوعیه دیگر در او حاصل اید انجسم را عنصری کویند و الا فلکی
و دیگر اختلاف ببساطت و ترکیب است چه اگر جمع نیامده باشد از اجسام که هر یک متعین بصورت نوعیه علیحده
باشند و بعبارتی دیگر اگر جسم متعین شده باشد بصورت نوعیه که هر جزوی که در ان جسم فرض کنند با کل
انجسم در صورت نوعیه شریک باشند انجسم را بسیط کویند مانند اب و اتش و غیر ان و اگر نه این چنین باشد بلکه
مجتمع از اجسام مختلفة الصور باشد و یا هر جزئی که در او فرض کنند در صورت نوعیه با کل مشارک نبود اگر چه
بسیاری از اجزاء مشارک باشند انجسم را مرکب خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت و غیر ان مثلا
یاقوت اگر چه اکثر اجزائی که در او فرض کنند با کل در صورت یاقوتی مشارکست اما بتجربه بالاخره منتهی شود بعناصر
که هیچیک از ان در صورت یاقوتی مشارک نیست و جسم بسیط هرکاه مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل
کره باشد و مراد از کره جسمی است مستدیر متساوی الامتداد مانند کوی چه کرویت مناسبست با بساطت

سبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره نیز امور مختلفه یافت نباشد چه شکل جسم عبارتست از هیئتی
که عارض شود بسبب احاطه اطراف جسم بجسم و هرگاه طرف جسم متعدد و مختلف نباشد هیئات حاصل شده بسبب آن
نیز مختلف نتواند شد و طرف جسم کره نیست مگر سطح واحد مستدیر و هر جسم غیر کره اطرافش لامحاله مختلف و متعدد
باشد چه یکطرفش سطح است و طرفی دیگر خط یا نقطه یا سطحی دیگر چنانکه در اشکال مضلعه که مثلث و مربع و نظایر
آن باشد و در جسم غیر مضلع که مستدیر باشد اما مانند استداره آن مانند استداره کوی نباشد چون بیضه اگرچه
در او بیش از یکسطح یافت نشود اما آن یکسطح در استداره مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست پس در او نیز اختلاف
یافت شود و مقتضای طبیعت بسیط نتواند بود و کره بر دو گونه بود مجوف و مصمت و در کره مجوف لامحاله دو سطح
یافت شود یکی آنکه از بیرونست سطح محدب و دیگر آنکه از درون باشد سطح مقعر خوانند و این دو سطح گاه با هم
متوازی باشند و گاه غیر متوازی و مراد از توازی بودن دو چیز است با هم بحیثیتی که جمیع ابعاد ما بین با هم متساوی
باشند و در کره مصمت یافت نشود مگر یکسطح که از بیرون بآن محیط باشد **فصل چهارم از باب اول**
از مقاله اولی در بیان اجسام فلکیه و احوال وی بدانکه از اجسام فلکیه هرچه نورانی باشد کوکب
خوانند و غیر نورانی را فلک نامند و ما ابتدا بذکر کوکب کنیم زیرا که ادراک حال کوکب محسوس است و علم باحوال فلک
حاصل کرده اید الا از راه پی بردانستن احوال فلکیات پیدا نبودی پس گوئیم بدانکه از کواکب هفت کوکب را که قمر و
عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل باشد سیاره خوانند چه هر یک سیری و حرکتی علیحده دارند
و نسبت بهم مختلف شوند گاهی با هم آیند و گاه دیگر از هم گذرند و گاه سریع و گاه بطی باشند و گاه از زمین دور
و گاهی نزدیک شوند و پنج کوکب از اینها را که غیر شمس و قمر باشند حالتی دیگر روی دهد که بدین سبب اینها را
متحیره گویند و آن چنان باشد که گاهی چنان نمایند که از آن سمتی که سمت حرکت ایشانست رجوع کنند و در این وقت
آنها را راجع گویند و گاه چنان نماید که چند روز در یکموضع ایستاده باشند اصلا حرکت نکنند در این وقت
را مقیم گویند و در غیر این دو حالت که متوجه سمت حرکت خود باشند مستقیم خوانند و این حالات ثلث را
حالات اقامت و استقامت خوانند و بنا بر عروض این حالات ثلث یعنی رجعت و اقامت و استقامت مر این پنج
را متحیره گویند و جمیع کواکب غیر این هفت کوکب را بنا بر بطؤ حرکت ایشان و یا ثبات اوضاع ایشان با یکدیگر
ثوابت خوانند و همه با هم در حرکت و جهت حرکت موافق باشند و کواکب ثوابت از کثرت بحدیست که احصای آن
ممکن نیست و از آنجمله یکهزار و بیست و دو کوکب را رصد کرده اند و مواضع آنها را از فلک تعیین نموده اند و این کواکب را
از این جهت کواکب مرصوده خوانند و بجهت تعیین مواضع اینها چهل و هشت صورت توهم نموده اند چنانکه
بعضی از این کواکب بر نفس این صور واقع شوند یعنی بر خطوطی که این صور از آن خطوط متوهم شده اند و بعضی
میان آن خطوط و آنها را کواکب داخل الصور خوانند و چون خواهند که از این کواکب خبر دهند گویند که کوکبی
مثلا بر صورت فلان است یا بر دست راست او یا بر پای چپ او و بر این قیاس و بعضی که بیرون این صور واقع باشند

نهارا کواکب خارج الصور خوانند و چون از ان کواکب خبر دهند گویند کوکبی که بقرب پای چپ فلان صورتست
یا بقرب ذنب فلان صورت و بر این قیاس این بود مجملی از احوال کوکب و اما فلک بر دو گونه بود کلی و جزئی فلک
کلی آن بود که یکی از حرکات تسعه که حرکت یومیه و حرکت ثوابت و حرکات سبعه سیاره است باو تمام شود و فلک
جزئی آن بود که باو تنها یکی از حرکات تسعه تمام نشود بلکه چند فلک باید که با هم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکات
از آنها حاصل شود و فلک کلی مفرد بود و مرکب مفرد آن بود که یک فلک تنها یکی از حرکات را ضبط نماید
مرکب آن بود که چند فلک با هم ملتئم شوند تا ضبط یکی از آن حرکات نمایند و حرکات تسعه نیز بر دو گونه اند
بسیطه و مرکبه بسیطه آن بود که در ازمنه متساویه مسافات متساویه قطع کند و آنرا متشابهه نیز گویند
و آن حرکت یومیه و حرکت ثوابت باشد و مرکبه آن بود که نه اینچنین بود و آنرا مختلفه نیز گویند و آن حرکات
سبعه سیاره باشد و از اینجهت فلک هر یک از حرکتین اولیین مفرد باشد و فلک هر یک از حرکات کواکب
سیاره مرکب و مجموع افلاک کلیه در مشهور نه است بعدد حرکات محسوسه چه نه حرکت مختلف یافته اند هفت
از کواکب هفتگانه و یکی از ثوابت و یکی دیگر که مجموع کواکب را شریکند و بجهت هر حرکتی محرکی و متحرکی علیحده
اثبات کرده و بعضی تجویز نموده اند که بجهت حرکت مشترکه محرکی علیحده نباشد بلکه نفسی متعلق بمجموع من حیث
المجموع باشد که مبدأ حرکت مشترکه و نفسی علیحده بهر یک متعلق باشد که مبدأ حرکت خاصه شود بنابراین تواند
بود که عدد افلاک کلیه بیش از هشت نبود و اول افلاک کلیه بنابر مشهور بحسب ترتیب طبیعی فلک اعظم است
فلک الافلاک و فلک اطلس نیز گویند و او مشتمل است بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم جسمانی و او کره ایست مت
السطحین مرکز او مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در او هیچ کوکب نیست و بعد سطح مقعر او را از مرکز زمین که نصف
قطر اوست بتبعیت سطح محدب فلک ثوابت که مماس اوست موازی سی و سه هزار هزار بار و پانصد و بیست و
چهار هزار و شش صد و نه فرسخ تقدیر کرده اند و بعد سطح محدب او را بغیر از خدای تعالی کس نداند چه در او
کوکبی نیست که بوسیله او استعلام بعدی توان کرد اما بعدش لا محاله متناهیست چه عدم تناهی ابعاد جسمانیه
ببراهین ممتنع است و بر بالای او هیچ چیز نیست بسبب آنکه او را بالائی نیست که چیزی در او تواند بود بلکه من
است بعدم مطلق و عدم بر دو گونه است عدم مقید و عدم مطلق عدم مقید چون فضای درون کوزه
که فرض کنی که در او آب و هوا و هیچ چیز نباشد و مقدر باشد بسبب آنکه محاط باشد باطراف کوزه و کوزه
بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچکتر کمتر و این قسم عدم را خلا و چون چیزی در او بود ملا گویند و عدم
مطلق آن بود که با آنکه چیزی در او نبود تقدیرش هم نتوان کرد و اینکه مشهور است که فوق الفلک لا
لا خلا و لا ملا این معنی دارد و حرکت این فلک اسرع حرکاتست چه قریب بشبانروزی دوره که قریب [illegible]
هزار بار هزار فرسخ است تمام کند و حرکتش از مشرق باشد بمغرب و جمیع افلاک بحرکت او متحرک باشند
بر سبیل تسلط با آنکه خود حرکتی بر خلاف جهت حرکت او داشته باشند و این جایز بود چه یکی بالذات

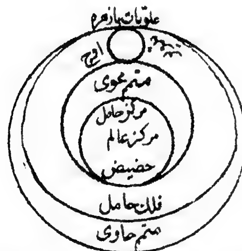
دیگری بالعرض چنانکه مورچه بر دوره آسیا حرکت کند و آسیا او را بر خلاف جهت حرکت دهد طلوع و غروب
کواکب باین حرکت باشد و سبب طلوع و غروب آن بود که زمین جرم کثیف است و واقع در وسط حقیقی افلاک چه
مرکز زمین مرکز جمیع افلاک کلیه است بدین سبب قریب بنصف فلک در زیر زمین باشد و نصف دیگر بر بالای
زمین پس چون کوکب در زیر زمین واقع شود زمین حایل شود میان او و بصر و لامحاله غیر مرئی باشد و چون
ببالای زمین آید مرئی گردد و دایره که فاصل باشد میان نصف مرئی و نصف غیر مرئی آنرا افق خوانند و بحسب
اختلاف بلاد نصف مرئی و غیر مرئی مختلف شود و آفاق مختلف گردد و ازمنه طلوع و غروب کواکب در تقدیم
و تأخیر اختلاف پیدا کند و دو قطب افق دو نقطه سمت الراس و سمت القدم باشد اعنی دو طرف خطی که باستقامت
از دو جانب بفلک منتهی شود و مراد از قطب دائره و نقطه ایست بر کره از دو طرف مقابل دایره که
بعد هر یک از آن دو نقطه باطراف آن دایره برابر باشد اگر آن دایره عظیمه بود یعنی بر مرکز گذشته بود بعد
هر یک از آن دو نقطه از دایره با بعد نقطه دیگر از دائره نیز برابر باشد و دو قطب کره دو نقطه بود در دو جانب
دایره که چون کره متحرک باشد البته آن دو نقطه ساکن باشد در وقت حرکت کره هیچ نقطه بر آن کره و رای
دو قطب ساکن نتواند بود و دو قطب کره دو قطب دائره نیز باشد که بر سمت حرکت کره مفروض باشد و نخوا
و هر دائره که بر وسط نگذشته بود آنرا صغیره خوانند و عظیمه که بر سمت حرکت کره باشد آنرا منطقه آن
کره خوانند و منطقه فلک اعظم را معدل النهار گویند و نشان این دایره بحسب حس چنان باشد که از نقطه
مشرق روز نوروز بر آید و بنقطه مغرب نوروز گذرد و از زیر زمین باز بنقطه مشرق پیوندد و دو قطب این دایره
دو قطب فلک اعظم بود و آن دو نقطه بود که یکی نزدیک ستاره جدی بود که علامت قبله اهل عراق است آنرا قطب
شمالی گویند و دیگری مقابل او بود و آنرا قطب جنوبی گویند و در آفاق ما قطب جنوبی در زیر زمین بود بقدر آنکه
قطب شمالی از زمین مرتفع است و در بلدی که معدل النهار بر سمت الراس آن بلد گذرد دو قطب معدل بر افق واقع
باشد و آن موضع را که معدل النهار بر سمت الراس آن گذرد خط استوا خوانند و هر موضعی که از خط استوا بطرف جنوب
واقع باشد قطب جنوبی در آن موضع مرتفع و شمالی منخفض باشد و باین قیاس احوال جمیع آفاق معلوم توان کرد و در
موضعی که قطب معدل بر سمت الراس باشد افق آن موضع و معدل النهار با هم منطبق شوند و آفتاب را در آن موضع حرکت
دوری طلوع و غروب نبود بلکه چون آفتاب شش ماه در طرف شمال است از معدل و شش ماه دیگر در طرف جنوب
چنانچه بیاید پس اگر آن قطب که بر سمت الراس واقع است قطب شمالی باشد شش ماه که آفتاب در بروج شمالی است همیشه
روز باشد و یک روز آنجا بقدر شش ماه بود و چون انتقال بر بروج جنوبی نماید غروب شمس بود و شب آغاز شود
شش ماه دیگر شب باشد و اگر قطب واقع بر سمت الراس قطب جنوبی بود احوال بر عکس این باشد ذلک تقدیر
العزیز العلیم **و فلک دوم** بحسب ترتیب طبیعی فلک ثوابت است فلک البروج نیز گویند و آن نیز کره ایست
متوازی السطحین مرکزش مرکز عالم محیط بما سوی فلک اعظم سطح محدبش مماس سطح مقعر فلک اعظم است و جمیع

کواکب ثوابت را و مرکوز در حرکتش از مغرب بسمت مشرق و در هفتاد سال درجه قطع کند و در بیست و پنجهزار و
دویست سال دوره تمام کند و مراد از درجه یک حصه از سیصد و شصت حصه دایره است چه محیط هر دایره را بسیصد و
شصت قسم متساوی کنند و هر قسمی را درجه نام نهند و هر درجه را بشصت قسم کنند و هر قسم را دقیقه گویند و همچنین
هر دقیقه را بشصت ثانیه و هر ثانیه را بشصت ثالثه تا آنقدر که حاجت افتد قسمت نمایند و منطقه او را منطقة
البروج و فلک البروج نیز گویند و تقاطع کند با معدل النهار بر دو نقطه که آن دو نقطه را دو نقطه اعتدال گویند
و یک نصف او همیشه بطرف شمال است از معدل و نصف دیگر بطرف جنوب و حرکت خاصهٔ آفتاب بر این منطقه است که
اصلاً که از او بطرفی مائل نشود و اگرچه تقاطع مقتضی نیست که دو دایره بعد از اتحاد در یک نقطه از هم متباعد
شوند تا بغایت تباعد رسند از آنجا میل بتقارب کنند تا بنقطه دیگر مقابل نقطه اول بهم رسند و در گذشتن
از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد باز متقارب شده در نقطه اول متحد شوند اما در تقاطع معدل و منطقة
البروج چون معدل منطقه فلک اعظم بلکه منطقه عالم است و آن را اصل داشته استوا را بوی منسوب دارند و مایل
شدن شیء و دور شدن او با منطقة البروج نسبت دهند و از این جهت بحسب قرب و بعد شمالی بودن و جنوبی بودن
نسبت بمعدل امتیاز تمام در اجزاء منطقة البروج بهم رسد چون مدار خاصهٔ آفتاب منطقة البروج است
و تاثیر آفتاب اعظم تاثیرات عالم علوی در عالم سفلی پس تاثیر آفتاب بحسب بودن در هر جزوی از اجزاء منطقة
البروج نسبت بعالم سفلی مختلف شود و از این جهت اولاً مجموع دایره منطقة البروج بحسب امتیازات مذکوره بدوازده
قسم متساوی کرده اند چه بحسب چهار نقطه ممتاز یعنی دو نقطه غایت بعد و دو نقطه غایت قرب که دو
نقطه اتحاد است بچهار قوس متساوی منقسم شود که هر قسمی ربعی باشد و هر ربع بحسب قرب بغایت قرب و
بغایت بعد و توسط نسبت بغایتین بسه قسم متساوی شوند که مجموع دوازده قسم متساوی باشند چهار
متصف بقرب بغایت قرب از یکدیگر و دو قسم از اینها شمالی بودن و دو قسم دیگر بجنوبی بودن و امتیاز دو قسم
از همدیگر بمبدأ حرکت شمالی بودن و منتهای حرکت شمالی بودن و امتیاز دو قسم حرکت جنوبی بمبدأ حرکت
بودن و منتهای حرکت جنوبی بودن و اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت بعد از همدیگر باز دو قسم
بشمالی بودن و دو قسم بجنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از همدیگر با آنکه هر دو در قرب و بعد یکی نسبت دارند
یکی بمؤخر بودن از غایت قرب و یکی بمقدم بودن از غایت قرب هم چنین امتیاز دو قسم جنوبی از یکدیگر و اما
چهار قسم متصف بتوسط از یکدیگر باز بشمالی بودن و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از همدیگر بتوسط بعد
از غایت قرب و توسط قرب از غایت قرب هم چنین امتیاز دو قسم جنوبی از یکدیگر و ثانیاً نسبت امتیاز مذکور را
در جمیع اجزاء فلک البروج بلکه در جمیع اجزاء افلاک اعتبار نموده مجموع کرات افلاک محیطه بارض بدوازده قسم
متساوی کرده اند و کیفیت انقسام افلاک باین دوازده قسم چنانست که دوازده نقطه در منطقة البروج بحسب
امتیازات مذکوره اعتبار شده دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اعتدال باشد و دو نقطه غایت بعد که دو نقطه

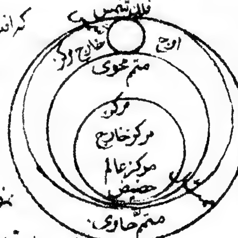
چهار قسم متصف بقرب بغایت بعد و چهار قسم متصف بتوسط و امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت قرب معلوم

انقلاب گویند و منطقة البروج بدین چهار نقطه بچهار ربع منقسم شده چنانکه مذکور شد و در هر ربعی نیز دو نقطه
که فصل مشترک میان قرب و بعد و توسط باشد اعتبار شده پس شش دایره اعتبار کرده اند که همه بدو قطب منطقة البروج
گذرند و یکی از آنها بدو نقطه اعتدال و یکی بدو نقطه انقلاب و چهار دیگر بهشت نقطه متوهم در ارباع مذکوره و مجموع
افلاک بسطوح وهمیه این شش دایره بدوازده بخش متساوی بخش شده اند و هر قسمی از این اقسام دوازده گانه را
برجی نامند و طول هر برجی سی درجه باشد و عرضش از قطب تا قطب بقدر نصف دور که صد و هشتاد درجه است و جهت
حرکت فلک البروج و حرکت خاصه آفتاب از مغرب بمشرق است و تاثیر آفتاب و سایر کواکب معتبره بطرف شمال چه معموره
جمله در طرف شمال واقع است چنانکه بیاید لهذا ابتدای بروج را از مغرب گرفته اند و نصف شمالی را مقدم بر نصف
جنوبی داشته پس اول بروج برج حمل باشد و مبدا آن نقطه اعتدالی بود که چون آفتاب بحرکت خاصه از او گذرد بطرف
شمال آید و سه برج متوالی را که حمل و ثور و جوزا باشند چون مدت مکث آفتاب در این بروج فصل ربیع است ربیعی
گویند و سه برج دیگر را که سرطان و اسد و سنبله باشد که مدت مکث آفتاب در این بروج فصل صیف است صیفی گویند
و مبدا سرطان نقطه انقلابی باشد که چون آفتاب از او گذرد فصل بهار بفصل تابستان منقلب شود و آنرا نقطه
انقلاب صیفی خوانند و این شش برج بروج شمالیه باشند و همچنین سه برج دیگر را که میزان و عقرب و قوس است
خریفی و مبدا میزان نقطه اعتدال دیگر باشد که چون آفتاب از او گذرد بطرف جنوب شود و سه برج دیگر را که
جدی و دلو و حوت است شتوی و مبدا جدی نقطه انقلاب دیگر که چون آفتاب از او گذرد زمستان شود و آنرا نقطه
انقلاب شتوی گویند و این شش برج جنوبیه اند و اسامی بروج را از صور کواکبی که بر نفس منطقة البروج واقعند
برداشته اند چه از صور چهل و هشتگانه مذکوره بیست و یک در جانب شمال از منطقة البروج است و پانزده در جانب
جنوب و دوازده بر نفس منطقه و مقدار غایت دوری منطقه را از معدل که آنرا میل کلی گویند و آن قوسی بود
از دائره ماره باقطاب اربعه در میان دو قطب معدل و دو قطب منطقه که واقع شود مابین منطقتین ایشان از جانب
اقرب بحسب ارصاد مختلف یافته اند و بحسب رصد اخیر بیست و سه درجه سی دقیقه و هفده ثانیه یافت شده و
گویند که در هر رصد متاخر کمتر از رصد متقدم یافت شده و از اینجا گمان برده اند که منطقة البروج را حرکت عرضی
باشد بسوی معدل و وقتی شود که هر دو بهم منطبق شوند و بعد از فلک هشتم افلاک کواکب سبعه سیاره اند بترتیب
مشهور **اول** فلک زحل **دوم** فلک مشتری **سوم** فلک مریخ **چهارم** فلک شمس **پنجم** فلک زهره **ششم**
فلک عطارد **هفتم** فلک قمر و در مشهور ابتداء شماره افلاک از فلک قمر کنند بحسب قرب پس فلک الافلاک
نهم باشد و دلیل ترتیب افلاک کسف کواکب باشد یکدیگر را چه اقرب کاسف ابعد شود بخلاف آفتاب که او را کواکب
جز قمر کسف نتوان کرد و کسف او مر کواکب را نیز معلوم نشود پس یقینی نیست که شمس در مابین کواکب سته باشد
بلکه بنوعی از استحسان این حکم کرده مثل آنکه چون شمس اعظم از آنهاست مناسبت در وسط بودن بمنزله شمسه
القلاده و یا آنکه کواکبی که با شمس مجموع نسبت اربع که مقابله و تثلیث و تربیع و تسدیس باشد حاصل کنند دو

یکطرف از او باشند وان زحل و مشتری و مریخ است اینهارا کواکب علویه کویند و کواکبی که حاصل نکنند یاد مکر یک نسبت که کسند پس است در طرف دیکر وان زهره و عطارد باشد اینهارا اسفلیین خوانند و ظاهر است که این وجوه جز استحسانات اقتضا نکنند و هر یک از این افلاک کلیه هفتکانه مرکب اند اما هر یک از افلاک علویه و زهره از سه فلک جزئی دو محیط بارض که یکی از ان دو را ممثل کویند مرکزش مرکز عالم باشد و منطقه اش در سطح منطقه البروج و دیکری را خارج مرکز که مرکزش نقطه باشد غیر مرکز عالم و منطقه اش تقاطع کند با منطقه البروج و در داخل ثخن ممثل بود چنانکه سطح محدبش مماس سطح محدب ممثل باشد بر نقطه مشترک که انرا اوج خوانند و مقعر مماس مقعر بر نقطه مشترک که انرا حضیض خوانند و بالضروره از ممثل بعد از فرز خارج مرکز دو قطعه مختلف الثخن باقی ماند یکی محیط بخارج مرکز وانرا متمم حاوی کویند و دیکری محاط خارج مرکز وانرا متمم محوی خوانند و رقت متمم حاوی در طرف اوج باشد و غلظش در طرف حضیض و متمم محوی بر عکس این و یکی غیر محیط بارض وانرا فلک تدویر خوانند و آن کره باشد مصمت که کوزه در داخل ثخن خارج مرکز چنانکه سطح او مماس هر دو سطح خارج مرکز شود بدو نقطه و هر یک از این کواکب چهارکانه مرکوز ند در تدویر چنانکه سطح کوکب و تدویر بیک نقطه مماس باشد و هر یک از افلاک خارج مرکز مذکور را بسبب انکه تدویر در او مرکوز است و هم چنین هر خارج مرکز را که حامل تدویر کرده باشد فلک حامل کویند و از این صورت تصویر انچه کفتیم اسان شود و اما **فلک شمس** مرکبست از دو فلک جزئی یکی فلک ممثل و دیکری خارج مرکز یا تدویر چه ضبط حرکتش بهر یک از این دو ممکن است لهذا جزم بخصوص احدهما نکرده اند و بر هر تقدیر منطقه اش در سطح منطقة البروج باشد و از این جهت است



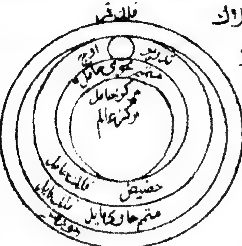
که افتاب در حرکت خود هرکز از منطقه البروج بطرفی مایل نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد و بر تقدیر خارج افتاب مرکوز باشد در خارج مانند تدویر در خارج که و بر تقدیر تدویر تدویر مرکوز باشد در ثخن ممثل چنانکه در خارج و شمس مرکوز در تدویر چون کواکب دیکر و از این صورت تصور هر دو صورت توان نمود و اما **فلک عطارد** مرکبست از چهار فلک جزئی یکی ممثل و دو خارج مرکز و یک تدویر خارج مرکز اول مرکوز در ثخن ممثل خارج مرکز مرکوز دوم در ثخن خارج مرکز



اول بهمان طریق که مذکور شد و تدویر مرکوز در خارج مرکز دوم و عطارد مرکوز در تدویر بطریق مذکور و خارج مرکز اول را مدیر کویند و خارج مرکز دوم را حامل نامند چون خارج مرکزهای یکروه مدیر و حامل باهم در یک سطح باشند پس لا محاله عطارد را دو اوج باشد یکی مشترک میان ممثل و مدیر وانرا اوج مدیر کویند و دیکری مشترک



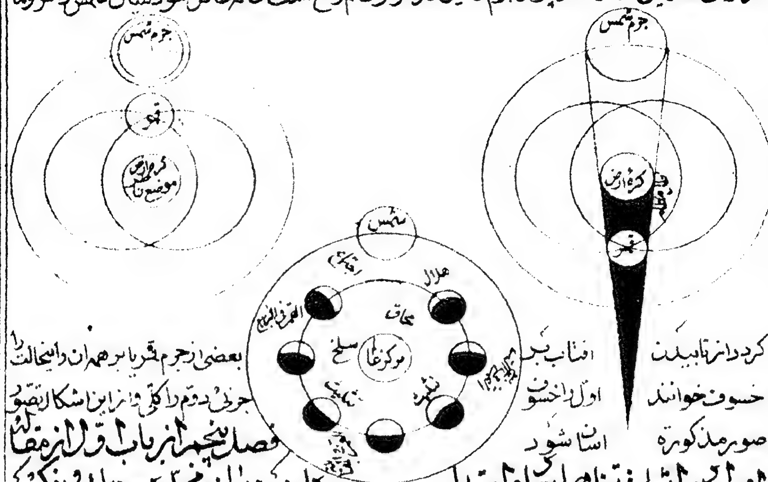
میان مدیر و حامل را بُعد اوج حامل گویند و در حضیض نیز بهمین طریق و از این شکل
تصور صورت امور مذکوره میسر باشد و اما فلک قمر آن نیز مرکب شده
از چهار فلک جزئی یکی فلک مائل که مرکزش مرکز عالم است اما منطقه اش نه در
سطح منطقة البروج است بلکه مایل از او و دوم خارج مرکز که حامل تدویر است
منطقه اش با منطقه مایل در یک سطح و مرکز او در ثخن حامل چنانکه حوامل
در ثخن ممثلات سیم تدویر که مرکز او در ثخن حامل قمر مرکوز در او چهارم
فلک جوزهر و آن فلکی است متوازی السطحین محیط بفلک مائل و مرکزش مرکز عالم منطقه اش در سطح منطقة البروج
و در تصور امور مذکوره از این شکل استعانت می توان نمود پس عدد مجموع افلاک



جزئیه بیست و دو باشد دوازده از علویه و دو از زهره و دو از شمس و هشت از عطارد
و قمر و دلیل بر وجود این افلاک جزئیه و ترکیب افلاک کلیه از آنها وجود اختلافی
است که در حرکات و اوضاع کواکب مشاهده یافته اند که صدور آنها از
یک فلک بنا بر بساطت فلک ممکن نیست پس در هر کوکب بمقدار فلکی که
در ضبط احوال آن کوکب حاجت بآن باشد ثابت شده و تفصیل آنها در فن
علیحده که موسوم است بعلم هیأت مبین شده و غرض از ذکر مجملی که اینجا مذکور شد یا شود آنست که طالب را مانعی
باشد بر تخیل عالم جسمانی بنوعی که ضروری یا نافع باشد در معرفت الهی و هر یک از این افلاک جزئیه حرکتی مخصوص دارند
بعضی از مغرب بمشرق و این حرکت را حرکت بر توالی گویند چه بر توالی بروج باشد از حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام
الدور چه ابتدای بروج از مغرب است چنانکه گذشت و بعضی از مشرق بمغرب و این را حرکت بر خلاف توالی گویند و از
جمله حرکات بر توالی حرکات افلاک ممثله است و آن مسمای حرکت ثوابت بود و باین حرکت جمیع اوجات حرکت کنند
الا اوج قمر و اوج حامل عطارد و حرکت خارج مرکز شمس است و آن هر شبانه روزی پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه
باشد چنانکه قریب بیکسال یک دوره تمام کند و حرکات افلاک حامله است و آن مر زهره را مساوی حرکت خارج مرکز شمس
است و عطارد را اضعاف آن و زحل را هر شبانه روزی دو دقیقه و مشتری را چهار دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و مریخ را سی و
یک دقیقه و بیست و هفت ثانیه و قمر را بیست و چهار درجه و بیست و دو دقیقه و پنجاه و سه ثانیه و از جمله حرکات بر خلاف
توالی حرکت مدیر عطارد است و آن مثل حرکت خارج مرکز شمس است و حرکت جوزهر قمر و آن هر شبانه روزی سه دقیقه
و پانزده ثانیه است و حرکت مایل قمر و آن هر شبانه روزی یازده درجه و نه دقیقه و هفت ثانیه است اما تداویر
چون شامل ارض نیستند لاجرم اگر اعلای آنها بر توالی حرکت کنند نسبت باسفل بر خلاف توالی باشد چنانکه در
غیر قمر و اگر اعلا بر خلاف توالی حرکت کند اسفل بر توالی بود چنانکه در قمر و حرکت تدویر مر قمر را در شبانه روزی
سیزده درجه و سه دقیقه و پنجاه و چهار ثانیه باشد و عطارد را سه درجه و شش دقیقه و بیست و چهار ثانیه و زهره را

سی و شش دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و هر یک از کواکب علویه را بقدر فضل حرکت خارج مرکز شمس بر حرکت حامل او بود
و حرکت هر یک از افلاک کلیهٔ کواکب سیاره مرکب باشد از حرکات افلاک جزئیه که آن فلک کلی مرکب از آنها باشد و مناسبست
در این مقام بیان رجعت و اقامت و استقامت که سابقا مذکور شد عروض آن مر کواکب متحیره را و بیانش آنست که چون
حرکت اعلای تداویر متحیره و حرکت حوامل مجموع بر توالیست پس چون کوکب در اعلای تدویر باشد بقدر مجموع
حرکت حامل و حرکت تدویر حرکت نماید و حرکت او سریع نماید بنسبت بحرکات او در غیر اینحال و کوکب را در اینحال
مستقیم و اینحالت را استقامت گویند و چون در ابعد نقاط سطح تدویر از مرکز عالم که آنرا ذروه تدویر گویند
و لامحاله در طرف اعلای تدویر باشد غایت سرعت او باشد در استقامت و چون باسفل تدویر که حرکتش بر
خلاف توالیست منتقل شود حرکت کواکب بتوالی بطوء پیدا کند چه در اینحال بمقدار فضل حرکت حامل بتوالی بر حرکت
تدویر بخلاف توالی حرکت کند و هر چه کوکب بحضیض تدویر یعنی اقرب نقاط سطح تدویر بمرکز عالم نزدیکتر شود حرکت
بر خلاف توالیش بنابر قرب بمرکز عالم سریعتر باشد و فضل مذکور کمتر شود و حرکت کوکب بتوالی بطی‌تر نماید اما چون
هنوز بتوالیست کوکب را مستقیم گویند تا بحدی که حرکت تدویر بخلاف توالی با حرکت حامل بتوالی مقاومت کند کوکب
چند روز چنان نماید که بیکجا ایستاده است یعنی نسبت بحرکت خود که غیر حرکت یومی است و کوکب را در اینحال مقیم گویند
و اینحالت را اقامت و بعد از آن حرکت تدویر بخلاف توالی بر زیاده آید بر حرکت حامل بتوالی و کوکب بمقدار فضل حرکت
تدویر بخلاف توالی متحرک نماید و در اینحال کوکب را راجع و اینحالت را رجعت گویند و هر چند بحضیض تدویر نزدیکتر
شود حرکت رجعتش سریعتر نماید تا بحضیض رسد آنجا غایت سرعت باشد در رجعت چنانکه در ذروه غایت سرعت
بود در استقامت و چون از حضیض گذرد در رجعت بطی شود تا بحد مقاومت رسد و مقیم گردد و بعد از آن شروع
در استقامت نموده در سرعت افزاید تا باز بذروه رسد که غایت سرعت استقامتی بود پس کوکب در دوره تدویر
دو بار مقیم شود یکی بعد از استقامت و پیش از رجعت و دیگری بعد از رجعت و پیش از استقامت و از آنچه گفتیم
ظاهر شود که اختلافات مذکوره مر کوکب را از ترکیب حرکات عارض شود اما هیچ حرکتی مفرد در فلکیات مختلف نتواند
شد بسبب بساطتی که ذکرش خواهد آمد انشاء الله و ایضا مناسب بمقام است ذکر کیفیت هلال و بدر و سبب خسوف
و کسوف بیانش آنست که قمر جرمی است صیقلی که از آفتاب کسب نور کند و همیشه قریب بنصف او که مواجه شمس است
نورانی است و نصف دیگر ظلمانی و در وقت اجتماع نصف مظلم بطرف ما باشد و هیچ از نصف مضیء ننماید و این
حالت را محاق گویند و چون از اجتماع گذرد و دوازده درجه از آفتاب دور شود گوشه از طرف نورانی نمایان شود
و آنرا هلال گویند و تا دورتر رود نمایان‌تر شود تا بمقابله رسد و نصف نورانی بالتمام مواجه ما باشد در این
حالت ویرا بدر خوانند و چون از مقابله گذرد گوشه از نصف نورانی پنهان شود و تا روز در نصف نورانی نقصان
پذیرد تا باز باجتماع رسد و حالت اولی عود کند و چون اجتماع در حوالی یکی از عقدتین راس و ذنب یعنی دو
نقطه تقاطع منطقهٔ حامل قمر با منطقة البروج اتفاق افتد قمر حایل شود میان ما و شمس و بالضروره بعضی

از جرم شمس یا تمام آن مستور کردد و این حالت را کسوف خوانند اول کسوف جزئی دوم کسوف کلی و اگر مقابله در حوالی عقدتین اتفاق افتد چون جرم زمین در مرکز عالم واقع است لا محاله حائل شود میان شمس و قمر و مانع



کردد از تابیدن آفتاب بر بعضی از جرم قمر یا بر همه آن و اینحالت را خسوف خوانند اول را خسوف جزئی دوم را کلی و از این اشکال تصور صور مذکوره اشاره شود

فصل پنجم از باب اول از مقاله اولی در اثبات تناهی ابعاد و امتداد ذات و بیان تحدد جهات و ذکر نوعی دیگر از احوال فلکیات

بدانکه مقدار عالم و ابعاد و امتدادی که در عالم موجود بود یا مفروض باشد همه متناهی است دلیلش آنکه اگر غیر متناهی باشد هر اینه ما را رسد که خطی فرض کنیم غیر متناهی و خطی دیگر موازی این خط اما متناهی و رسد که یک سر خط متناهی را ثابت فرض کنیم یک سر دیگر را متحرک بجانب خط غیر متناهی و بالضرورة بعد از شروع در حرکت موازاتش با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه متبدل شود بمسامته و مراد از مسامته بودن خطست با خطی دیگر بحیثیتی که اگر دراز شود یا آن دیگر برسد و موازات ضد این است و آن اینست که دو خط با هم بحیثیتی باشند که در هر دو طرف هر چند دراز شوند بهم نرسند و چنان نیست که اگر یکی از دو خط متوازی حرکت کند البته مسامت خط دیگر شود مطلقا یعنی خواه خط دیگر متناهی باشد و خواه غیر متناهی اما اگر خط دیگر غیر متناهی باشد البته خط اول بعد از حرکت مسامت و شود و این حکم ضروریست و مسامته مذکوره چون بعد از موازاتست پس البته ابتدائی و اولی خواهد داشت چه هر چه نباشد و پیدا شود پیدا شدن او را اولی باشد و در صورت مذکوره پیدا شدن مسامته را اولی نتواند بود چه هر نقطه از خط غیر متناهی که فرض کنی ابتدای مسامته را با او پیش از آن نقطه دیگر هست که مسامته با آن نقطه دیگر مقدم است بر مسامته با نقطه مفروضه و هکذا الی غیر النهایة پس اگر خصم قبول کند که تصور مذکوره اول مسامته هست براو بطریق مذکور لازم آید که نیست و این خلف باشد و اگر قبول نکند لازم آید که موجود بعد از عدم را ابتدای وجود نباشد و این محالست پس واجب شد که ابعاد عالم متناهی باشند و چون ابعاد عالم متناهی باشند عالم را جهت ثابت شود چه جهت طرف و نهایت امتداد باشد پس چنانکه نهایت هر خطی یا هر جسمی جهت او باشد

نهایت عالم نیز جهت عالم بود و مشهور این است که جهت شش بیش نیست و این دو شهرت را دو سبب است یکی وجود
اعضای متمیزه در انسان که راس و قدم و ظهر و بطن و یمین و شمال باشد که محاذی هر کدام را جهتی اعتبار کرده‌اند
دوم ابعاد ثلثه متقاطعه که در مفهوم جسم معتبر شده که هر بعد را دو نهایت است و هر نهایتی جهتی اما چون
ابعاد و امتداد غیر محصور در هر جسمی فرض میتوان کرد حق این است که جهات غیر محصور باشند و این جهات خواه
محصور و خواه غیر محصور همه بهم متبدل توانند شد چه یسار یمین شود و بالعکس و قدام خلف شود و بالعکس و هم چنین
هر خطی یا جسمی را از آن وضعی که داشته باشد چون برگردانند جهاتش متبدل شود مگر دو جهت فوق و تحت که
متخالف بالطبع اند که هرگز فوق تحت نشود و تحت فوق نگردد و باین سبب اجسام در طلب ایند و جهت مختلف اند
چه بعضی بالطبع طالب فوق است و هارب از تحت چون آتش و هوا و بعضی بر عکس مانند آب و خاک پس اگر عالم بر
شکل کره واقع باشد تواند بود که دو طرف او که محیط و مرکز باشند باهم در نهایت مخالفت باشند چه یکی مطلوب
بالطبع و دیگری مهروب عنه بالطبع تواند بود و یکی از دو طرف جهت فوق عالم و دیگری جهت تحت عالم باشد و
هیچ دو نهایت بغیر از محیط و مرکز کره باهم بصفت مذکوره نتواند بود چه اطراف جسم مضلع مثلا اگرچه هر دو طرف
از آن باهم مخالف‌اند اما در غایت خلاف بصفت مذکوره نیستند و آن مخالفت منحصر در ایشان هم نیست و نتواند بود
که دو جسم باهم مباین باشند در وضع و یکی محدد فوق باشد و دیگری محدد تحت چه لازم اید چون متحرکی متوجه
یکی از آن دو جسم باشد از جهتی مقابل جهت متحدد بجسم دیگر از آن دو جسم که متوجه فوق باشد نه از جهت تحت
و یا متوجه تحت باشد نه از جهت فوق و این محال چه توجه بفوق مثلا از جهت تحت متصور شود و الا فوق فوق
مطلق نبوده باشد بلکه بالاضافه باشد و ناچار باشد از فوق مطلق پس واجب شد که عالم جسمانی بر شکل کره باشد که
محیط او جهت فوق بود و مرکزش جهت تحت و این عالم که بر شکل کره باشد بر سه نوع صورت بندد یکی انکه مجموع
عالم جسم واحد کروی باشد دوم انکه اجسام متعدده باشند که هر یک کروی باشد سیم انکه جسمی که ورای همه جسمها
است کروی باشد و محیط بر همه جسمها و سایر جسمها خواه کروی باشند و خواه نه قسم اول بالبدیهه باطل است
و قسم دوم باطل نیست اما برای تعین و تحدد جهتین فوق و تحت کرویت جسم محیط کافی است پس انچه تحدد جهات
مقتضی است کرویت جسم محیط است خواه اجسام دیگر کروی باشند خواه نه پس ثابت شد وجود محدد جهات یعنی
جسمی که تعین جهتین فوق و تحت باو باشد و ثابت شد وجوب کرویت وی و احاطه وی بسایر اجسام عالم پس ثابت
شد که محدد جمیع جهات عالم او ست چنانکه محدد فوق و تحت او ست و این جسم محدد اگرچه بحسب احتمال تواند
بود که جسمی باشد بالای فلک اعظم اما چون جسمی ورای فلک اعظم معلوم الوجود بلکه مظنون الوجود نیز نیست
پس فلک اعظم محدد جهات باشد پس فلک اعظم کروی باشد و نزد حکما جسمی که واجب است کرویتش بر برهان
فلک اعظم است بسبب تحدد جهات و اما سایر اجسام بسیطه از افلاک و غیرها شان نیست که بحسب طبع تقاضای
کرویت کنند پس اگر در بعضی ثابت شود که مانعی ویرا از مقتضای طبع بیرون برده او نیز کره خواهد بود بطور

وجوب و الافلاک و جمیع اجسام بحسب فطرت بسیط افریده شده چه مرکب فرع بسیط است و چون ترکیب مزاج موقوف است بر وجود کیفیات متضاده و وجود ماده منفعله و در فلکیات وجود هیچ کدام محقق نیست بلکه نوعی از حدس و ضربی از تفطن دلالت کند بر عدم ان لهذا حکم کرده اند ببساطت جمیع فلکیات و عدم تحقق قاسر در او پس جمیع فلکیات بمقتضای طبع و عدم مانع بر کرویت باقی باشند این است دلیل لمی بر کرویت افلاک و بر کرویت افلاک دلیل انی هست که از تامل در مطالع و مغارب کواکب و نسب اوضاع سماویه و ارضیه ظاهر میشود و در کتب هیئت بعضی از ان مشروح است بنوعی که ناظر را در ان شک نماند و حرکت افلاک مستدیر است بطریق حرکت دولاب که کل بجای خود است و اجزای ان متبدل و این نوع حرکت را حرکت وضعی گویند و این از طلوع و غروب کواکب معلوم است لکن ایا تواند بود که قبول حرکت مستقیمه کنند یعنی حرکت مکانی که متحرک بان حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل شود یا نه جای نظر است اما محدد نتواند بود که حرکت مستقیمه کند نه ارادی و نه طبیعی و نه قسری چه حرکت مستقیمه ترک جهتی است و میل بجهتی دیگر پس موقوف باشد بر ثبوت جهت و جهت قائم نشود مگر بمحدد و اما غیر محدد از افلاک دیگر چون متحرک کنند بحرکت مستدیره و بعد از این ثابت خواهیم کرد که حرکت افلاک ارادی است پس باراده خود نتواند بود که حرکت مستقیمه کنند چه مستقیمه منافی مستدیره است و اقتضای تنافی از بسیط نیاید و همچنین بطبیعت خود نیز نتواند بود که حرکت مستقیمه کنند چه در بسیط ارادت و طبیعت مخالف هم نتوانند بود بلکه ارادت بر وفق طبیعت باشد و بس اما اگر سببی خارج از ذات ایشان که غالب و قاهر بر ایشان باشد ایجاد حرکت مستقیمه در ایشان کند بر سبیل خرق عادت بلا شبهه تواند بود و باین تصحیح باید جمیع معجزات و خوارق عادات متعلقه بسماویات و انچه در حرکت مستقیمه گفتیم جاریست در جمیع امور و احوالی که مستدعی حرکت مستقیمه باشد مانند خرق و التیام و تخلخل و تکاثف الی غیر ذلک **فصل ششم از باب اول از مقاله اولی در ذکر عناصر و بنیا بعضی از احوال وی** بدانکه عنصر بسیط بحسب تتبع و وجدان بر چهار گونه است اول حار یابس و ان عنصر نار است و مکان اصلیش تحت فلک قمر است بحیثیتی که سطح محدب و مماس سطح مقعر فلک قمر است و عنصر نار بحسب محدب بر کرویتی که مقتضای طبع بسیط است باقیست چه از ان جهت دیرا مانعی و قاسری نتواند بود چه از انجهت منتهی بعالم افلاک است و قسر در عالم افلاک نیست اما از جهت مقعر بعضی بر انند که بر کرویت طبیعی نمانده بسبب اتصال ادخنه مرتفعه از تحت بسوی او و این قول بغایت ضعیف است چه وصول ادخنه باو مستلزم خرق او و دخول و نفوذ در او نیست تا او را از کرویت حقیقی بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط گردد اما می توان گفت مراد قایل این باشد که پیش از وصول ادخنه بحد قرب اتش در او افتند بر سبیل اتصال از سبب جزئی از اتش نزدیکتر شود بمرکز عالم که مرکز کرات جمیع عالم است پس از کرویت حقیقی بیرون افتد چه کره حقیقی انست که نسبت جمیع اجزاء سطحش بمرکز در قرب و بعد یکسان باشد و دلیل بر وجود کره نار وجود این اتشهاست پیش ما و وجود او در مرکبات و احتیاج مرکبات باو پس در حکمت الهی نشاید که او را اصلی و کلی نباشد چنانکه

عناصر ناهست و دلیل بر بودنش فوق سایر عناصر میل کردن این اشتعالهاست بالطبع بسوی بالا و حال انکه کره نار در
طبیعت با این اشتعالها یکی است بنا بر انچه گفتیم روشن شود که کره نار عنصر برأسه باشد و بعضی بر این رفته اند که از هوا
بسبب حرکت فلک که مجاور و مماس او ست متکون شده و سبب اصل فطرت عناصر بیش از سه نبود و حق مذهب
اول ست چنانکه اشاره بان شد و کره نار متحرکست بحرکت یومی بتبعیت حرکت افلاک بدلیل حرکت ذوات اذناب و
نیازک و امثال ان یعنی ستاره های دنباله دار و نیزه دار و غیر ان که احیانا در حوالی کره نار حادث شوند چنانکه بیاید
انشاء الله تعالی کره دوم حار رطب ان عنصر هواست و بحسب طبع مقتضی کرویت است و لهذا بهیأت کره واقع است
اما باقی بر کرویت حقیقی نیست اما سطح محدبش که مماس سطح مقعر نار است بسبب حدوث حوادث مذکوره اعنی ذو
ذنب و نیازک چه اینها متصل بکره نار اند و داخل در هوا و چون نار صرف نیستند اتصال اینها بکره نار موجب
خلل در کرویت وی نیست اما سطح مقعرش که مماس سطح اب و خاکست بسبب وجود بلندیها و پستیها از روی زمین
و هم چنین وجود اشجار و عمارات و سنگها و کوهها و امواج دریاها و کره هوا را چهار طبقه است یکی مجاور کره
نار که ممزوج است باجزاء ناریه و در او حادث شود کواکب ذوات اذناب و نیازک و غیر ان دوم طبقه هوای غالب
که در او اجزاء عنصر غریب بغایت کم بود و در او حادث شود شهب یعنی کواکب جهنده سیم طبقه زمهریر که
در کمال برودت است بسبب مجاورت اب و زمین و عدم وصول اثر شعاع شمس که از زمین منعکس گردد و در او حادث
شود سحاب و رعد و برق چهارم هوای مجاور ارض ما که باو میرسد اثر شعاع منعکس از زمین و بیان کیفیت
حدوث اشیاء مذکوره انشاء الله تعالی عن قریب بیاید سیم بارد رطب ان عنصر ابست محیط باکثر ربع زمین و
دریای بزرگ که دریای محیطش خوانند و دریاها دیگر متصل باو ست عبارة از این کره ابست و این کره ابست با تمام
و با وجود با تمامی سطحین او نیز بر کرویت حقیقی باقی نیستند بنا بر اسبابی که مذکور شد چهارم بارد یابس
و ان عنصر خاکست و واقع بهیأت کره مصمت مرکزش مرکز عالم و او را سه طبقه است اول طبقه که محتبس گردد
در او انجره و ادخنه و در او حادث شود جبال و معادن و نباتات و حیوانات متولده دوم طبقه طینیه که ممزوج است
با اب سیم طبقه ارض صرف که محیط است بمرکز و گفته اند که در نهایت لطافت و شفافیت است چنانچه بعضی از اکابر
حکایت کرده مشاهده خاکی از بعضی قنوات که بدست احساس نمیکرده اند و بوزن در میامده اما مرئی نمیشده
و این کره ارض واقع است در میان کره اب چنانکه ربع زمین از او بر امده بسبب مسکن حیوانات و نباتات که ربع
مسکون عبارت از انست و ان ربعی است مستطیل طولش از مغرب بمشرق و عرضش از خط استوا که دائره ایست
بر روی زمین محاذی معدل النهار تا بموضعی که مسامت قطب شمال باشد چه زمین از قطع دائره استوا و دائره
دیگر که بر دو قطب دائره استوا بگذرد و نقطه محاذی مشرق و مغرب اعتدال حقیقی نسبت بوسط معموره گذرد بچهار
ربع متساوی مستطیل منقسم شود طول هر یک بقدر نصف و عرضش بقدر ربع از دائره عظیمه دو ربع جنوبی
یکی فوقانی و دیگری تحتانی و دو ربع دیگر شمالی که ربع فوقانی شمالیست که مسکونست از اب

بیرون و گفته اند که چون اوج آفتاب شمالیست و حضیض وی جنوبی که از سبب قرب آفتاب بعید بطرف جنوب
شده و طرف شمالی منکشف گردیده و وقتی که حضیض بحرکت خاصه خود منتقل بطرف شمال شود تواند بود که ربع شمالی
در آب فرو برود و ربع جنوبی از آب برآید کل ذلك بتقدیر العزیز العلیم و اگر کسی خواهد که
تصویر مجموع افلاک کلیه و کلیات عناصر که مجموع سیزده کره اند بعضی محیط بر
بعضی و مجموع عالم جسمانی کره ایست بمنزله مرکز کل از این کرات ثلثه عشر
نماید استعانت از این شکل میتوان نمود و این ربع معمور



بسبب اختلاف تأثیر آفتاب بسبب قرب و بعد منقسم بهفت قسم
شده که تسمیه باقالیم یافته و طول هر اقلیمی از مغرب است
تا مشرق و عرضش چندانکه درازی روز نیم ساعت تفاوت کند بیانش
آنست که در مواضع خط استوا بسبب آنکه نفس دو قطب معدل النهار یکدیگر و جمیع دوایر
صغار که موازی معدل النهارند و آنها را مدارات یومی گویند بقطع افق منتصف میگردند و قوس اللیل و قوس النهار
که عبارت از دو حصه مدار یومی است که یکی تحت افق و دیگری فوق افق باشد همیشه با هم برابرند پس همیشه روز و شب
در آن موضع با هم برابر باشد و هر موضعی که از خط استوا دور بود و بقدر دوری او افقش مایل شود و قطب شمالی
از افق مرتفع و قطب جنوبی منخفض گردد و قوس النهار مدارات شمالی بزرگتر شود و قوس اللیل خوردتر و در مدارات
جنوبی بعکس این و موضع هر چند دورتر بود از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل شود پس در خط استوا هر یک از روز
و شب بقدر دوازده ساعت بود و هر چند بطرف شمال رود در روز شمالی از دوازده ساعت بیشتر و شب کمتر شود تا بجائی
رسد که اطول ایام بقدر شانزده ساعت و ربع ساعت باشد و آن موضع منتهای اقالیم باشد در عرض نزد جمهور و از آن
موضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته اند و بجهة قلت اعتبار نکرده و بعضی اعتبار آن قلیل نیز کنند و آخر عمارت را
آخر اقالیم گیرند و هم چنین در مبدأ اقالیم در عرض نیز اختلاف شده و نزد جمهور مبدأ اقلیم اول موضعی بود که عرض
بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث درجه باشد و درازی اطول ایام دوازده ساعت و سه ربع ساعت بود
و از آنجا تا خط استوا بجهة قلت عمارت داخل اقالیم نشمرند و بعضی دیگر آن عمارت قلیل را اعتبار کرده مبدأ اقلیم اول
را از خط استوا گیرند و در مبدأ و منتهای سایر اقالیم اختلاف نیست و هر اقلیم تا اقلیم دیگر بنصف ساعت تفاوت
کند و صورت اقالیم از این شکل متصور شود اما معنی اینکه مرکز ارض مرکز عالمست آنست که کره ارض در وسط
حقیقی کره عالم واقع است بحیثیتی که مرکز حجمش منطبق است بر مرکز عالم بلکه جرم ارض خود بمنزله مرکز عالمست
چه که مقدار ارض را نسبت با افلاک قدر محسوس نیست در وجود نقطه بیش ندارد و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم که وسط
حقیقی عالم است آنست که قمر هر گاه در هر موضع که مقابله حقیقی با شمس حاصل کند منخسف گردد و مقابله حقیقی
آنست که با هم متقاطر شوند یعنی شمس بیک طرف قطری باشد از اقطار عالم و قمر بطرف دیگر همان قطر و قطر

عبارت از خطیست که بر مرکز کره گذشته باشد وچون سبب انخساف حایل شدن ارض است
میان شمس و قمر پس ارض باید که در ما بین طرفین قطر مذکور باشد پس هرگاه
در هر موضع که مقاطره حاصل شود انخساف روی دهد باید که ارض
در مابین الطرفین هر قطری از اقطار عالم تواند بود و این بعید
تواند بود که واقع باشد در مرکز عالم که ممر جمیع اقطار عالمست واز
این دلیل ظاهر میشود که کره زمین متحرک بحرکت مستقیمه نیست که مستلزم
خروج او میشد از مرکز عالم نیست اما حرکت مستدیره جمعی از قدما گمان کرده اند که زمین

مبداء العمارة
خط استواء
اقلیم اول
اقلیم دوم
اقلیم سوم
اقلیم چهارم
اقلیم پنجم
اقلیم ششم
اقلیم هفتم
آخر اقلیم هفتم

متحرک است بحرکت مستدیره غربیه و حرکت شرقیه کواکب که حرکت یومی ایشانست و طلوع و غروب متفرع بر آن گمان
بوده اند طلوع و غروب کواکب نسبت بحرکت ارض داده اند پنداشته اند که کواکب را با حرکات خاصه غربیه که
دارند حرکت شرقیه که بخلاف جهت اوست ممتنع است شده اند که حرکت بجهتین مختلفتین هرگاه یکی از آنها
دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقع است چنانکه در حرکت مورچه بر سطح آسیا دانسته شد و دلیل بر فساد آنچه این جماعت گفته اند
حرکت مستدیره بر ارض دو چیز است یکی آنکه اگر ارض را حرکت مستدیره بودی بایستی که اجزاء او که طبیعتا بالذات ثم
شریکند قابل حرکت مستقیمه نباشد چه منافات میان حرکت مستقیمه و مستدیره هرگاه هر دو بالذات صادر شوند
از مبدء واحد ضروریست دوم آنکه اگر کره ارض متحرک باشد مثلا بطرف مشرق و تیر اندازی بقوة معینه تیری
اندازد یک نوبت بطرف مشرق و نوبت دیگر بطرف مغرب باید که اگر حرکت تیر اسرع از حرکت ارض باشد حرکت غربیش بسیار
اسرع نماید از حرکت شرقی و اگر متساوی باشد حرکت شرقیش اصلا محسوس نشود و حرکت غربیش سریع نماید و اگر ابطا
باشد حرکت غربیش شرقی نماید حال آنکه اینها برخلاف واقعست و نتوان گفت که شاید هوا متابعت کند ارض را چنانکه کره
نار متابع فلکست بر دو وجه یکی آنکه حرکت بر سبیل متابعت در غیر ذی نفس نتواند بود مگر بر سبیل تسلط و تسلط
محیط بر محاط معقول تواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط دوم حال آنکه اگر هوا متحرک بودی بایستی که دو جسم متخالف
در صغر و کبر را که از یک موضع بر هوا اندازند بر یک وضع بر زمین نتواند آمد چه تحریک متحرک واحد بقوة واحده
مر کبیر را کمتر خواهد بود از تحریک او بهمان قوة مر صغیر را اما اینکه شاید هوا با مافی الهواء متابعت نماید اصلا
معقول نیست چه تسلط محاط هرگاه بر محیط که مماس اوست معقول نباشد بر چیزی که مماس او هم نیست چگونه متصور
تواند داشت **فصل هفتم از باب اول از مقاله اولی در بیان انقلاب و استحاله عناصر**
هر یک از عناصر منقلب شود بهر یک از ثلثه باقیه بی واسطه یا بواسطه پس هر یک از مجاورین منقلب شوند باید که
بی واسطه و غیر آن بیک واسطه یا بدو واسطه پس نار منقلب شود بهوا بی واسطه و بر عکس و به آب بیک واسطه
و بر عکس و بارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب بی واسطه شش صورتست انقلاب نار بهوا و عکس آن انقلاب
هوا باب و عکس آن انقلاب آب بارض و عکس آن و انقلاب بیک واسطه چهار صورت انقلاب نار باب و عکس آن

وانقلاب

و انقلاب هوا بارض و عکس آن و انقلاب بدو واسطه در صورت انقلاب نار بارض و عکس آن و مجموع دوازده صورت
بیش نیست و هرگاه انقلاب بیواسطه ثابت شد انقلاب بواسطه محتاج باثبات نیست و دلیل بر انقلاب بیواسطه
مشاهده است و عیان اما انقلاب نار بهوا چنانکه در شعلهای برافروخته از هیزم و چراغ و غیر آن چه هیزم و روغن و غیر آن
لا محاله آتش شوند پس اگر آتش بهوا نشدی بایستی که شعله چراغ مثلا بتدریج اضعاف مضاعف شدی پس لا
محاله شعله بتدریج منفصل شده منقلب گردد بهوا و نتواند بود که شعله منفصل شده همان آتش باشد و بسبب
صرافت مرئی نشود که اگر چنین بودی بایستی که آتشی یا چراغی که در زیر خیمه برافروزند جانبی از خیمه را بسوزاند و
حال آنکه مشتعل نشدن او پیش از انفصال بود بعد از انفصال نیز باقی است و معلوم است عدم طریان مزیل یا
با عدم مانعی از آن و اما انقلاب هوا باتش بتجربه معلوم کرده اند که دم حدادی را هرگاه سد مسامات و منافذ
کنند بنوعی که هوای تازه داخل نتواند شد و مبالغه تمام در دمیدن آن نمایند هوائی که در اندرون وی باشد
منقلب گردد باتش بحیثیتی که آهن را نرم کند و جلد را بسوزاند و اما انقلاب هوا باب معلوم است بتجربه که چون
طاسی از جمد پر کنند قطرهای آب بر سطح طاس نشیند و هرچند پاک کنند بار دیگر نشیند و این نیست
مگر بسبب آنکه هوای محیط بطاس بسبب شدت برودت طاس که مثل آن در جمد و سنگ و زمین و هیچ چیز دیگر
نیست مگر چیزی که در صلابت جرم مانند طاس باشد منقلب شود باب چه ترشیح از داخل طاس نتواند بود چه
آب بالطبع میل ببالا نکند و اگر چنین بودی حدوث این صورت از آب گرم اولی بودی و نتواند بود که اجزای مائی
در هوا بود و بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزول کند چه گاه باشد که معلوم باشد عدم اجزای مائی
در هوا و مع ذلک این صورت حادث شود چنانکه در تابستان بغایت گرم بتخصیص در آفتاب بر تقدیر وجود
آن بایستی که چون پاک کنند دیگر ننشستی و بر تقدیری که نشستی مثالی بی فاصله زمانی ننشستی و اما انقلاب
آب بهوا معلوم است که از غلیان بخارها و از رخت تر که بر آفتاب بیندازند و امثال آن و اما انقلاب آب بارض مشاهد
از بستن سنگ مرمر از آب جاری چنانکه در چشمه مراغه و غیر آن و اما انقلاب ارض بآب معلوم است نزد اصحاب عمل
اکسیر که احساد صلبه بحیله آب کرده اند این بود بیان انقلاب عناصر بعضی ببعضی و اما استحاله یعنی قبول
کردن هر یک کیفیت دیگری را معلوم است از گرم شدن آب از آتش و هوا هم چنین گرم شدن خاک از این هر سه
و سرد شدن هوا از آب هم چنین بمجاورت خاک و اما استحاله آتش بهوا معلوم است وقت تاثیر شعله صغیر
در هوای بغایت سرد بحیثیتی که انگشت دراز نگاه نتواند داشت گاه باشد که از غایت سرما فی الحال منطفی گردد
و بعضی از قدما انکار استحاله و انقلاب هر دو نموده اند و قایل شده که همه عناصر بهم مخلوطند بلکه با سایر
طبایع نوعیه مثل لحم و عظم و تمر و عسل و عنب و امثال اینها ممزوج کاهی بعضی از طبایع بارز و غالب باشند و
دیگرها کامن و مغلوب و حکم و تسمیه باعتبار غالب است پس نتوانند دید که اعمال آتش [illegible] یکی را بحکم
یا بمثل یا غیر آن شود یا بمعنی که اجزائی از طبایع که در او مکنون است ظاهر [illegible] آن اسم کرده

و هم چنین آبی که وقتی سرد باشد وقت دیگر گرم گردد بسبب آنکه اجزاء حاره ناریه که در او مغلوب بوده غالب شود و بعض
دیگر گویند که استحاله بنفوذ اجزاء حاره است از جسم حار در جسم بارد و یا بنفوذ اجزاء بارده از جسم بارد در جسم حار و
هم چنین در سایر کیفیات مثلا گرم شدن آب را چنین باشد که اجزاء صغار از جرم نار منفصل شود و در جرم آب نفوذ
کند و این هر دو مذهب در غایت سخافت است چنانکه بر صاحبان طبیعت مستقیم پوشیده نیست و آنچه چیزی که
بر فساد مذهب اول دلالت کند آنست که این همه آتش که در وقت اشتعال هیزم از او منفصل میگردد با آنچه در ظاهر
و باطن اوست بعد از انفصال شعله باقی ماند معلوم است بالضروره که نتواند که در باطن هیزم پیش از اشتعال موجود
باشد و احراق او نکند و بشکستن و سائیدن ظاهر نشود و بر فساد مذهب ثانی حدوث حرارتست بمجرد حرکت بی
وجود ناریت که ممکن باشد نفوذ اجزای وی مانند دو چوب خشک که بهم سایند گرم گردد و گاه باشد که محترق
شود

فصل هشتم از باب اول از مقاله اول در کیفیت حصول مزاج و ترکیب مرکبات

اجزاء عناصر اربعه چون متصغر شده با هم برآمیزند صورت هر یک با عدد کیفیتش در ماده دیگری تاثیر کند
و همه از هم متاثر شوند و صرافت کیفیت هر یک شکسته شود و از مجموع کیفیت متوسط متشابهی پیدا شود بحیثیتی که
نسبت بحرارت برودت نماید و نسبت ببرودت حرارت و نظر برطوبت یبوست و نظر بیبوست رطوبت اینمعنی
معلوم است از آمیخته شدن آب گرم و سرد بیکدیگر که آبی نیم گرم بهم رسد چون کیفیات اربع که در غایت
منافات و ضدیت با هم بودند صرافت هر یک شکسته شود و بهم نزدیک شوند از جهت وحدتی میان ایشان پیدا شود بحالتی که
یگانگی و بیگانگی با آشنائی بدل شود لاجرم مجموع مستحق صورتی شوند که چنانکه اول هر یک صورتی داشتند
که مناسب یگانگی فعل و تاثیر میکرد اینصورت بر وفق یگانگی کار کند چنانکه صورت اول کار هر یک بیش نبود
که یکبار هم از اینصورت تنها صادر تواند شد پس در اصطلاح کیفیت متوسطه متشابهه را مزاج و این عناصر
ممتزج شده بصورت جدا نیز امرکب تام خوانند و اگر آن کیفیت متوسطه بحیثیتی نشده باشد که مستحق فیضان
صورتی علیحده گردد مرکب غیر تام گویند مانند ابر و میغ و بخار و دخان و امثال آن و مرکب تام اگر صورتش حفظ ترکیب
کند و مصدر آثار مرکبی گردد اما اغتذا و نما از او صادر نشود آنرا مرکب معدنی خوانند و اگر مصدر نما و اغتذا نیز شود
اما مبدا حس و حرکت ارادی نشود آنرا مرکب نباتی و صورتش را نفس نباتی خوانند و اگر با اینها مبدا حس و حرکت ارادی
نیز شود آنرا مرکب حیوان و صورتش را نفس حیوانی گویند و این مرکبات سه گانه را موالید ثلثه خوانند و لا محاله این
صور ثلثه اعنی صورت معدنی و نفس نباتی و نفس حیوانی مختلف باشند در کمال و نقصان هر کدام که آثارش بیشتر کامل
تر و هر چه اثرش کمتر بنقصان نزدیکتر و چون فیضان اینصور بسبب استحقاق کیفیت مسمی بمزاج است پس اختلاف
در کمال و نقص نیز بسبب اختلاف در استعداد مزاجی باشد و اختلاف امزجه راجع شود بتفاوت در تشابه که
منشا جهت وحدت و مبدا یگانگی است پس هر مزاج که تشابه در او بیشتر بوحدت نزدیکتر و صورت فایضه باستعداد
کامل تر و هر چه تشابه او کمتر باختلاف و تعدد مایل تر و صورت فایضه بحسب آن ناقص تر و منشا تشابه قرب اجزا

عناصر است در کیفیت و کمیت هر دو یا در کیفیت تنها و مقدار تاثیر و تاثر بیکدیگر و اگر فرضا بمرتبه تساوی رسند
امتزاج را معتدل حقیقی خوانند و آن نزد حکما موجود نتواند بود و هر چند نزدیکتر باشد بتساوی نزدیکتر باشد
باعتدال حقیقی و مزاج معتدل را معنی دیگر است که آنرا معتدل طبی خوانند و آن چنانست که در مزاج هر نوع
از انواع موالید ثلثه از کیفیات اربعه کم و بیش که صدور آثار آن بر وجه اتم در کار است حاصل بوده باشد و آن همه
موجود تواند بود و هر مزاج که کیفیاتش از آنچه گفتیم ناقص بود خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال طبی اما نظر باعتدال
حقیقی جمیع امزجه خارج از اعتدال باشند و خروج از اعتدال طبی در هر نوع نازل شود بمرتبه که اگر از آن درگذرد
آن نوع محفوظ نتواند بود پس ما بین مرتبه معتدل طبی مزاج هر نوع و ما بین مرتبه نازله مذکوره که لامحاله
مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود عرض مزاج خوانند **فصل ششم از باب اول از مقاله اولی در بیان**
احوال مرکبات ناقصه و آنچه از آنها حادث شود و بعضی از مرکبات تامه که مرکب معتدل باشند و اما سایر
مرکبات تامه یعنی نباتی و حیوانی چون اطلاق نفس بر هر سه بیان شده احوال ایشان در باب دوم بیان کرده شود
انشاء الله تعالی بدانکه اکثر مرکبات ناقصه بلکه همه را کاینات جو نیز گویند بسبب آنکه اکثر در ما بین زمین و آسمان حادث
شوند ماده قریب ایشان بخار و دخان باشد که خود نیز مرکب ناقصند چه بخار اجزاء مائی است که از تاثیر آفتاب
یا غیر آن کسب حرارت نموده و ممتزج با اجزاء هوائی شده مایل بعلو شود و دخان اجزاء ارضی است که با اجزاء ناری
متکون از هوا مخلوط گشته میل ببالا نماید و پیشتر مذکور شد که هوای مجاور ارض از حرارت آنچه کسب کرده از انعکاس
خود می نماید دو طبقه است یکی آنکه اثر شعاع منعکس باو میرسد و بر برودت مکتسبه باقی نمی ماند دوم طبقه زمهریر
که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس بطرافت برودت مکتسبه باقی است پس هرگاه بخار متصاعد که بسبب
حرارت لطیف شده بطبقه زمهریر رسد از برودت متکاثف گردد مسمی بعبارت از آن باشد و بعد از تکاثف اجزاء
مائی از اجزاء هوائی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر گردد باران عبارت از آن بود و اگر برودت بغایت شدید
بود اجزاء مائی بعد از انفصال و پیش از اجتماع تام منعقد گشته متقاطر شود برف عبارت از آن باشد و اگر برودت
شدید باشد اما نه بمرتبه که پیش از اجتماع عقد اجزاء مائی کند بلکه بعد از اجتماع منعقد شده نزول نماید تگرگ
عبارت از آن باشد و بالجمله چون اجزاء مائی از اجزاء هوائی بالتمام منفصل شود سحاب مرتفع گردد و هوا صاف
شود و گاه باشد که سحاب بسبب شدت تکاثف ثقیل گردد و مایل بسفل شود و در اثنای حرکت اجزاء مائی بسبب حرارت
مکتسبه از حرکت لطیف شده منقلب بهوا گردد و چون در حرکت است باد حادث شود پس باد عبارت است از هوای
متحرک و سحاب بعد آنکه ملاقی کند مرتفع گردد و گاه باشد که بسبب اندفاع سحاب بجانب سفل هوای مجاور او متحرک
شده باد حادث شود یا آنکه اجزاء مائی منقلب بهوا شود و گاه باشد که بسبب حدوث ریاح تخلخل و تکاثف بود
که در هوا بهم رسد تخلخل در اصطلاح عبارت از زیاد شدن مقدار جسم باشد بی آنکه اجزاء جسم زیاد شود و تکاثف
عبارت از کم شدن مقدار بی کم شدن اجزاء و حرارت موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون

هوا متخلخل شود هوای مجاور خود را دفع کند و آن هوای مجاور نیز مجاور خود را دفع کند و منجر بهبوب ریاح گردد
و چون هوا متکاثف شود هوای مجاور او بسبب امتناع خلا بسوی او حرکت کند و باد حادث شود و حکما از دلایل
اثبات تخلخل و تکاثف دلایل تجربیه بسیار است از آنجمله آنکه چون شیشه گلاب را بسیار بمکند و فی الحال بر سر آب
سرنگون کنند آب داخل او شود و حال آنکه اگر پیش از مکیدن سرنگون کنند داخل نشود و این نبود مگر بسبب آنکه
مکیدن بسیاری از هوا را بیرون کشد و آنچه هوائی که ماند بر امتناع خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیشه را فرو
گیرد چون متصل باب شود برودت طبیعی آب تکثیف او کند و بمقدار اصلی خود عود نماید و بنا بر امتناع خلا آب بخلاف
جهت طبیعی خود حرکت قسری ببالا نموده داخل شیشه شود اما پیش از مکیدن چون هوای شیشه متخلخل نگشته و
رقیق نشده و باستحکام طبیعی خود باقی است برودت آب تکثیف او نتواند کرد تا سبب دخول آب تواند شد و اعتراض
کرده اند بر این دلیل میکنند که اگر شیشه مذکوره را بی مکیدن بر سر آب گرم سرنگون کنند باز آب داخل او شود و حال آنکه برودت
موجود نیست که تکثیف توان کرد باطل است چه اگر برودت بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده که صورت مائیست
موجود است و او باعث برودتست که مقارن او است علت تکثیف تواند شد چه حق این است که فعل در عناصر منسوب
بصورت نوعیه است نه بکیفیت اما دلیل امتناع خلا بعد از این خواهد آمد ان شاء الله تعالی العزیز و نوعی دیگر از باد باشد که
آن را سموم گویند یعنی متکیف بکیفیت سمی سبب آن شاید آن بود که هوا از شدت اشعه منعکسه محترق شود و کیفیت سمیه
بهم رساند چنانچه … بعضی گرم سیر … باز اضداد حاره گر … نماید کیفیت سمی کسب کند و گاه اتفاق افتد
که سبب حدوث ریاح در جهات مختلفه بهم رسد و همه با هم متوجه شوند و بیکدیگر برخورده پیچیده شوند و گرد و غبار
از روی زمین در آنها پیچد چون همه با هم متصادم باشند و از جهت دیگر راه بدر رفتن نیابند ناچار بجانب بالا
متصاعد شوند و ابر اگر باد نتوانند و گاه باشد که بخار متصاعد بسبب قلت حرارت بطبقه زمهریر نرسد بلکه
در همین طبقه اخیره هوا که قریب بارض است سرمائی باو برخورد و اگر بسیار باشد متکاثف شده ابر منعقد شود و
متقاطر گردد و در کوهستانات مثل این بسیار از اوقات مشاهده میگردد و گاه باشد که ابر منعقد نشود و متقاطر
نگردد بلکه متکاثف شود فی الجمله در زمان کرده با دخان حرارتی مرتفع گردد و میغ عبارت از آن باشد و در بلاد
رطبه بتخصیص قریب بحر بیشتر واقع شود و اگر بسیار نباشد در تا شب باند از برخوردن برودت لیل اگر برودت
کم بود شبنم شود و اگر بیشتر باشد صقیع منعقد گردد و آن سفیدیی باشد که در وقت صباح اکثر بر روی گیاهها
و برگها که بر روی زمین ریخته باشند مرئی شود و نسبتش بشبنم چون نسبت برف باشد بباران و گاه باشد که دخان
با بخار متصاعد مخلوط باشد چون بطبقه زمهریر رسد سحاب منعقد گردد و دخان در ما بین سحاب محتبس شود
و اگر حرارتش باقی ماند میل صعود نماید و اگر زایل شود بسبب برودت ثقل اجزاء ارضیه میل بسفل نماید و لا محاله
در حالت صعود یا نزول تمزیق سحاب کند آن صوتی که از دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد و اگر آن دخان بسبب
حرکت عنیفه در همین گردد … مشتعل شده در زند منطفی گردد برق باشد و اگر غلیظ باشد و دیر منطفی گردد

صاعقه

صاعقه باشد و منطفی نشود تا بزمین رسد و گاه باشد که لطیف شود و اگر بجسم متخلخل منفذ داری برخورد در
منافذ او نفوذ کند و احراق وی نکند و اگر بجسم مندمج صلب رسد بیرا بگدازد چنانکه بکیسه زر رسد زر را بگدازد و
کیسه نسوزد الا ما احترق من الذهب گاه باشد که بهمان کثافت و غلظت باقی ماند و هر چه رسد بسوزاند و کثیرا ما
یقع علی الجبال و امثاله فید کرد کاو اما قوس قزح بیان تفصیلی سببش بغایت مشکل من تخصیص سبب اختلاف الوان
و بیان اجمالیش انعکاس ضوء نیر اعظم است در اجزاء رشیه صقیله مائیه واقعه در هوا بهیات استداره که در عقب آن جسمی
تیره مثل جبل یا ابر سیاه باشد تا حکم آینه پیدا کند و بجهت صغر اجزا آن شکل نپذیرد و در آنها آینه حکایت نور نیر و ضوء کنند اما
حکایت شکل و صورت نتواند کرد و سبب اختلاف الوان شاید علی سبیل الاحتمال اختلاف استعدادات آن اجزا بوده
بود یا اختلاف اوضاع نسبت به بعد از نیر یا ترکیب میان ضوء نیر و الوان مختلفه غمام و بعد شاید که بعض اجزا
مذکوره بعید نیست اگر ابر و ی خود در ترکیبی و متوسط قرص آفتاب شود بجهت نیکو نظر تواند نمود های متعاقب متکرر
یافته شود و هر آینه الوان عجیبه مشاهده توان کرد و گر تا مدتی شبیه قوس قزح نتواند شد و نیز بیان قوس قزح
استار و هاله هر چه حدث هاله از انعکاس ضوء قمر باشد در اجزاء رشیه متصل به مقابله مستدیره و اغلب
وضع در حوالی قمر و بسیار اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده از اجزاء رشیه در حوالی قمر واقع شود و بعضی تحت بعضی
و در این حالات هالات متعدده مشاهده شود بر هیأت دوایر که بعضی محیط بر بعضی باشد و از بعضی ذوی الهمم
هاله با هم منقول شده و بو سهیل بدرت تواند که هاله در حوالی شمس نیز مرتسم شود و شیخ ابو علی بن سینا حکایت
مشاهده آن ذکر کرده و اما شهب و نیازک و نظایر آن سببش آنست که هر گاه دخان متصاعد گردد و در طبقه
زمهریریه محتبس نشود و تجاوز نماید پس اگر لطیف باشد چون بطبقه دوم هوا رسد که فی الجمله مجاور کره نار
باشد حرارت نار از دور در او تاثیر کند و مشتعل شود و چون بغایت لطیف است زود منقلب بنار صرف شود و غیر
مرئی گردد و چنان نماید که منطفی شد و این را شهاب گویند و اینکه مینماید که گویی حرکت کرده برای آنست که اول النظر
که بکره نار نزدیکتر باشد مشتعل گردد و شعله از پی در پی بهیأت کوکب نماید و چون بسیار لطیف است هر جا که مشتعل
شود مکث نکند فی الحال موضع متصل بآن موضع مشتعل شود و هم چنین تا باخر رسد اگر مشاهده شمع کشته
کرده و دودی در سر آن شسته باشد و در زیر چراغی بگیرند چنانکه دود بشعله متصل شود کرده باشی و دیده که شعله چگونه
در دود می افتد و میدود تا فتیله شمع کشته مشتعل گردد و هر آینه مشاهده صدق باشد قضیه مذکوره را و اگر دخان
غلیظ باشد در طبقه دوم مشتعل نگردد بلکه بطبقه اولی رسد و چون مشتعل شد بسبب غلظت زود منطفی
نشود بلکه در نک کند و بسیار باشد که روزها و ماهها درنگ کند و باشکال مختلفه واقع شود و گاه باشد که
بهیات گیسوی فروهشته نماید و آنرا ذو ذوائب گویند و گاه بصورت دم نماید و آنرا ذو ذنب خوانند و گاه بشکل
رمحی نماید آنرا نیازک گویند و احیانا باشکال دیگر نیز مرئی گردد و اگر ماده دخان متصل بارض باشد شعله
تا بارض رسد و آنرا حریق گویند و گاه باشد که ابخره حادث شده در اجواف زمین بسبب انسداد مسامات راه

تصاعد نیابد و در زمین محتبس گردد چون فی الجمله مکث نماید بسبب مجاورت ارض میل ببرودت کند و منقلب باب شود
چون بسیار گردد موجب شکافته شدن موضعی از ارض شود و انفجار عیون عبارت از آن باشد و شک نیست که فرو
رفتن بعضی انهار در زمینها و آب شده در مسامات زمین موجب ازدیاد این عیون باشد لهذا کثرت برف و باران سبب ازدیاد
آب عیون و قنوات گردد و قلتش سبب قلت آن شود و اگر بخار یا دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ باشد یا مسامات زمین
بغایت مستد بود بسبب قوة میل اجزاء و ادخنهٔ محتبسه بخروج و عدم قبول ارض مر انفجار و انشقاق را زلزله حادث
شود و اگر اجزاء و ادخنه مجتمعه در موضعی از ارض با طول مکث در ارض بر وجهی که لایق است بتدریج با هم مختلط شده
مزاج حادث شود و سبب حدوث معدنیات گردد پس اگر بخار غالب باشد اجسام شفافه مثل یشم و بلور و زیبق و امثال
آن حادث گردد و اگر دخان غالب بود امثال ملح و زاج و نوشادر و کبریت تولد نماید و از اختلاط بعضی از این اجسام
با بعضی چون زیبق با کبریت با انحاء مختلفه اجسام منطرقه چون ذهب و فضه و نحاس و آهن و امثال آن حادث شود فصل
دوم از باب اول از مقاله اولی در بیان احوال اجسام مشترکه بدانکه احوال مذکوره در فصول سابقه
احوال اجسام بود از جهت خصوص بسائط و ترکیب بلکه هم عارض بعضی اجسام احوال دیگر هست که هیچ
خصوصیتی را در عروض بمحل نیست بلکه جسم از حیثیت جسمیت مطلقه معروض او شود و از انجمله مکانست و مکان
در لغت و عرف عبارت از جسمی است که جسم دیگر بر او قرار گیرد چون ارض که بر او حیوانات قرار گیرند و کرسی که بر او
شخص نشسته قرار گیرد و امثال آن لکن اما بحسب اصطلاح علما اختلاف نموده اند در حقیقت آن هم متفق اند در
آنکه مکان باید چیزی باشد که چهار امارت در او مجتمع بود یکی آنکه مساوی متمکن باشد و بزیاد شدن او زیاد
و بکم شدن او کم شود و لازم این معنی است که دو جسم با هم در یک مکان نتوانند بود دوم آنکه قابل انتقال باشد که جسم
متمکن بتدریج منتقل شود از مکانی بمکان دیگر و لازم این معنی امکان وقوع حرکت است در او سیوم آنکه ظرف متمکن
باشد یعنی متمکن را بلفظ فی نسبت باو توان داد کما یقال الماء فی الکوز چهارم آنکه امکنه با هم در وضع یعنی در جهات
مختلف و متباین باشند و مذاهب مشهورهٔ معتبره در مکان سه مذهب است یکی مذهب متکلمین که گویند
مکان هر جسم فضائی است موهوم که جسم در او گنجیده چون فضای درون کوزه برای آب و آن را بعد موهوم گویند
و مراد از موهوم آنست که بوهم در آید اما در خارج موجود نباشد و این مذهب بحسب ظاهر باطل می‌نماید چه مکان
بحسب خارج قابل زیاده و نقصان است چه مکان جسم بزرگ لا محاله زاید است بر مکان جسم کوچک و این زیادتی
ولی بحسب توهم محض نیست چه عقل حاکم است بر زیاد بودن مکان جسم بزرگ بر مکان جسم کوچک در خارج و نفس
الامر اگر چه ما تصور و توهم آن نکنیم و شک نیست که هر چه قبول زیادتی و نقصان بحسب خارج کند معدوم
در خارج نتواند بود و ما در حواشی تجرید تصریح این مذهب نموده توجیه آن بوجه دقیق حکمی نموده ایم که مسلّم
معدوم بودن آن مطلقا در خارج نیست بلکه منشأ انتزاع در خارج دارد و هر چه قابل زیادتی و نقصان باشد
بحسب خارج وجود او بعینه در خارج لازم نیست بلکه وجود منشأ انتزاع کافیست و این احتمالیست معقول در

منطرقه جسمهای که بچکش پهن شود گویند

مکان اما ایشان راضی باین نیستند چه ایشان قایلند بتحقق مکان موهوم قبل از وجود عالم و آنچه ما گفتیم ممتنع
شود از وجود عالم **مذهب دوم** منسوبست بافلاطون و حکمای اشراقیین و بنا بر اینمذهب با بیان مذهب متکلمین
تفاوتی ندارد مگر در اینکه ایشان قایلند بوجود بعد مکانی بعینه در خارج نه تنها در وهم و بطلان اینمذهب یعنی بعد
موجود در خارج را شیخ ابو علی بن سینا در کتاب شفا بنوعی بیان نموده که ناظر در ان از کتب ایشان شک نماند و در نسبت
که اگر نسبت اینمذهب بافلاطون و سایر اشراقیین صحیح باشد مراد ایشان از وجود در خارج وجودی فی الجمله باشد
نه وجود بعینه راجع شود بانچه ما در توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم **مذهب سیوم** مذهب ارسطو
و ابو علی و سایر مشائین که گویند مکان جسم سطح باطن جسم دیگر است که محیط بجسم متمکن باشد و ان سطح باطن
تماس کند با سطح ظاهر متمکن چون سطح درون کوزه برای اب و بر اینمذهب نیز اعتراضات کرده اند اما اهم منها
استکه اینکه بنا بر اینمذهب لازم اید عدم عموم مکان چه جسم محیط بر کل اجسام که محدد باشد در مکان نتواند بود
و شیخ ابو علی در شفا التزام اینمعنی نموده و گفته که واجب نیست بودن هر جسمی در مکان بلکه انچه واجبست اینست
که هر جسمی را وضعی باشد که بسبب ان وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد و اینکه عامه حکم میکنند ببودن هر
جسم در مکان بنا بر عدم تمیز است میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت مکان و نزد قائلین ببعد هر جسم را
مکانی است طبیعی که هرگاه در او حاصل بود تقاضای سکون کند در او بالطبع و هرگاه از او خارج بود تقاضای
حرکت کند بسوی او بالطبع و نزد قائلین بسطح چون مکان عام نیست هر جسم را حیزی طبیعی است بکیفیت مذکوره و
حیز نزد ایشان مفهومی است اعم از مکان و وضع پس جسم ذی مکان حیز طبیعی او مکان اوست و جسمی که مکان ندارد
مانند محیط حیز طبیعی او وضع او و پیش هر دو طایفه اعنی قائلین بسطح و محققین قائلین ببعد وجود خلا اعنی مکانی
که هیچ متمکن در او نباشد محال است اما پیش قائلین بسطح بسبب انکه اگر سطح باطنی بهم رسد که مماس بسطح متمکن
نباشد هر اینه وجود بعد لازم اید و وجود بعد نزد ایشان محال است و اما نزد قائلین ببعد بسبب انکه اگر خلا متحقق
شود لازم اید که جسم در او حرکت نتواند کرد چه حرکت در خلا حرکتی است بی معاوق و حرکت بی معاوق موجود نتواند
شد چه حرکت لا محاله در زمانی واقع شود و حرکتی که در زمانی واقع شود قابل ان هست که در زمان پیش از ان واقع
شود و بطی تر باشد یا در زمانی کمتر از ان واقع شود و سریعتر باشد پس اگر معاوقی نباشد تقاضای مرتبه معینه
از سرعت و بطو نکند هر اینه وقوع حرکت در زمانی دون زمانی ترجیح بلا مرجح باشد و ان محال است و چون در خلا
اعنی مکانی خالی از شاغل حرکت متحقق نتواند شد لازم اید که مکان نبوده باشد چه یکی از امارات مکان امکان
وقوع حرکتست در ان پس خلف لازم اید و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام حرکتست و حرکت خروج جسم است از قوه
بفعل بر سبیل تدریج بیانش انکه جسم هرگاه بر حالتی که او را ممکنست بالفعل حاصل نباشد پس حصول ان
حالت برای او اگر دفعی باشد انرا حرکت نگویند بلکه گاه باشد که اینمعنی را کون یا فساد گویند چون حاصل شدن
صورت هوائی برای اب یا زایل شدن صورت مائی از اب و حصول صورت هوا برای اب ممکنست چنانکه د

حالت انقلاب چه ماده آب صورت مائی بگذارد و صورت هوائی بردارد و این هر دو تغیر در آن واحد حاصل شود که دفعی عبارت از آنست چه اگر در دو آن حاصل شود لامحاله در مابین این دو آن زمانی فاصله شود چه تتالی آنات محال است و چون میان زوال صورت مائی و حصول صورت هوائی فاصله زمانی حاصل شود لازم آید که ماده در آن زمان خالی از صورت بود و گاه باشد که حصول دفعی آنی معین نداشته باشد چون مماسه و لا مماسه و محاذات برای جسم چه حصول مماسه اگرچه بسبب حرکت باشد لیکن در جمیع زمان حرکت جسم موصوف بلا مماسه باشد پس انتقال جسم از لا مماسه بمماسه دفعی باشد نه تدریجی و اینمعنی را از حیثیت دفعی بودن آنی معین نبود و اگر حصول آن حالت بر سبیل تدریج باشد چون حصول جسم در مکانی که در او حاصل نبوده باشد اینمعنی اعنی حصول بر سبیل تدریج را حرکت گویند و سبب تدریج در حصول آن است که گاه باشد که میان جسم و حالت مطلوبه حالات متوسط باشد که ممکن نباشد حصول حالت مطلوبه بدون طی کردن حالات متوسطه مثلا هرگاه جسم خواهد که در اینجا حاصل شود لامحاله میان آن این و میان این ثانی اینهای بسیار واسطه باشد چه این نسبت جسم است بمکان و مکان دویم هرچند مجاور مکان اول باشد از مکان اول بمکان دویم دفعة ممکن نشود چه جسم چون امریست ممتد خروج او بتمامه از مکان بیکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد جزوی تواند بود و بقدر هر جزوی که از مکان اول بیرون آید جسم را مکانی دیگر حاصل شود و این اول متبدل شود باین دیگر و هم چنین تا بتمامه از اول بیرون آید و در مکان مطلوب حاصل شود و معنی تدریج همین باشد و هم چنین در صورت گرم شدن آب چه میان هر مرتبه از برودت مرتبه از حرارت مراتب بسیار از هر دو ضعیف تر هست که چون آب از آن مرتبه برودت بیرون رود تا طی این مراتب کثیره نکند ممکن نشود او را تلبس باین مرتبه معینه از حرارت و هم چنین در جمیع حرکات و اینکه گفتیم بخلاف صورت انقلاب است چه میان صورت مائی و صورت هوائی مثلا صورت دیگر متوسط نیست که تلبس بان متصور شود و ارسطاطالیس در تعریف حرکت گفته که حرکت کمال اول بالقوه است من حیث انه بالقوة و بیانش آنست که چون جسم فاقد حالتی بود که در قوه و امکان وی باشد حصول آن حالت برای وی پس اگر آن جسم هم چنین که فاقد آن حالت است طالب وی نیز نباشد لامحاله اینمرتبه کمال وی نبود بلکه نقص وی بود و کمال وی نسبت بحالت مفقوده دو چیز بود یکی حصول آن حالت و دیگری طلب حصول آن حالت و سلوک طریق وی و شک نیست که ثانی مقدم است بر اول پس کمال اول وی باشد از این حیثیت که بالقوه آن جسم است حصول آن حالت برای وی و چون حرکت حصول حالتیست برای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات مندرج در تحت مقولات عشر پس حرکت لامحاله در مقولات واقع شود اما نه در هر مقوله چه حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتی جسم است و حرکت در ذاتیات جایز نیست چه تمامیت شئ بذاتیات است پس اگر ذاتی از ذاتیات شئ او را حاصل نباشد آن شئ آن شئ نخواهد بود و چون آن شئ آن شئ نباشد صادق نیست که آن شئ بسوی ذاتی خود حرکت کرده و وقوع حرکت در مقولات عرض جایز و در چهار مقوله از آن واقع **اول** مقوله این چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و اینرا حرکت اینیه گویند و حرکت مستقیم نیز گویند **دوم** مقوله کیف چون گرم شدن آب چه سخونت برای آب حاصل نیست و بتدریج حاصل میشود لیکن

که بالفعل

حرکت در کیف واستحاله نیز گویند **سیوم** مقوله وضع ومعنی حرکت در مقوله وضع انست که نسبت اجزای جسم با امور
خارجه از ان جسم متبدل شود وجسم از انوضع ومکان که دارد بیرون نرود چون حرکت دولاب وحرکت چرخ وادیرا
حرکت وحرکت وضعیه وحرکت مستدیره نیز گویند **چهارم** مقوله کم ومعنی حرکت در کم انست که جسم باقی باشد
ومقدار او متبدل شود یا بمقداری بزرگتر چنانکه در صورت تخلخل ودر صورت نمو کردن جسم ویا کوچکتر چنانکه
در صورت تکاثف ودر صورت ذبول که ضد نمو است واینرا حرکت کمیه گویند واگر سوال کنند که وقوع حرکت
کمیه در صورت تخلخل وتکاثف که زیاد شدن وکم شدن جسم در مقدار است بی زیاد شدن وکم شدن اجزا جسم
معقول است اما در صورت نمو وذبول که زیاد شدن وکم شدن مقدار است بسبب زیاد شدن وکم شدن اجزاء متصور
نیست چه جسم باتصال وانفصال منعدم گردد وجسمی دیگر با تشخص حادث شود پس ان جسم بعینه باقی نماند که حرکت در کم
تواند کرد **جواب** گوئیم که جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوع است انچه متبدل است جسم بمعنی ماده است وانچه باقیست جسم
بمعنی نوع است مثلا نهال نخله معینه در حالت نمو از این حیثیت که فردیست از افراد نخل که نوعیست از جسم مطلق
باقیست بالشخص واز این حیثیت که فردیست از افراد جسم مطلق که مقوم وجنس نوع نخل است متبدل است وغیر باقیست
بالشخص بلکه هر لحظه شخصی از او متبدل شود بشخصی دیگر وشخص نخله از این حیثیت که شخص نخله است باقیست
واصلا متبدل نشود واوست که موضوع حرکت کمیه است وانچه در قوام نخله معتبر است جسم مطلق است من حیث
العموم لا من حیث الخصوص وتبدل جزء هرگاه جزئیتش من حیث العموم باشد مستلزم تبدل کل نیست واما وقوع حرکت
در سایر مقولات عرض بالذات متحقق نیست بلکه در هر مقوله دیگر که حرکتی واقع شود به تبعیت حرکت در یکی از مقولات
اربع خواهد بود وبدانکه حرکت باعتبار محرک منقسم شود بحرکت بالذات وحرکت بالعرض حرکت بالذات ان بود
که چیزیرا که موصوف بحرکت سازیم حرکت در واقع قائم باو وصفت وی باشد چون حرکت سفینه در دریا وحرکت بالعرض
ان بود که چیزی که موصوف باو بود حرکت قائم باو نبود بلکه قائم بمقارن ومجاور او بود چون حرکت جالس سفینه
بحرکت سفینه وحرکت چون امریست حادث ناچار است او را از سببی وعلتی وعلت حرکت نفس جسم من حیث انه
جسم نتواند بود والا هیچ جسم در وقتی که مخلی بطبع باشد ساکن نبودی واین خلاف واقعست بلکه هر جسمی که
متحرک بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت وان منحصر بود در طبیعت ونفس چه از این حیثیت که تحریک منسوب
باوست اگر مقارن شعور واراده بود انرا نفس خوانند چون مبدا حرکت ارادی حیوانات والا طبیعت خوانند
چون مبدا حرکت جمادات وطبیعت اگر قوه تحریکش مستفاد از خارج نبود ان حرکت را طبیعی گویند چون حرکت حجر
بسوی سفل واگر مستفاد بود از خارج ان حرکت را قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی هدف وحرکت صادر
از نفس را ارادی ونفسانی گویند پس حرکت باعتبار محرک منحصر بود در قسری وطبیعی ونفسانی واز انچه گفتیم
معلوم شد که فاعل در حرکات قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت مقسور است باعداد قاسر وچون حرکت امریست
تدریجی پس تدریجی ناچار بود که واقع شود در امر ممتد قابل قسمت چه وقوع تدریجی در مثل نقطه متصور نشود

و آن امر ممتد را که حرکت در او واقع شود مسافت گویند و چون حرکت در چهار مقوله واقع است پس مسافت نیز
چهار جنس باشد و حرکت در هر مقوله را مسافتی از جنس آن مقوله باشد پس مسافت حرکت اینیه اینی باشد ممتد
متصل سیالی که مشتمل بود بالقوه بر اینون کثیره و هر حدی که در او فرض کنی اینی باشد بالفعل و مسافت حرکت کیفیه
کیفیتی باشد متصل سیالی که مشتمل بود بالقوه بر کیفیات کثیره و همچنین در سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث
انها مسافة غیر قار الذات بود مانند حرکت فرقی در این معنی میان مسافت حرکت اینیه و سایر مسافتها نبود
بلکه فرقی که هست آنست که مسافت حرکت اینیه من حیث الذات با قطع نظر از وقوع حرکت در او قار باشد بخلاف
سایر مسافات و از اینکه گفتیم روشن شد که حرکت را مقداریست که آن مقدار مقدار و اندازه تدریج اوست و آن
مقدار لامحاله غیر قار است بسبب آنکه تدریج غیر قار است و غیر مقدار مسافت است چه مقدار تدریج واقع باشد در
مقدار مسافت پس نتواند که عین مقدار مسافت باشد و ایضا روشن شود که متحرک را در حالت حرکت دو معنی عارض
شود یکی تدریج مقدر بمقدار مذکور که منطبق است بر مسافت و این معنی لامحاله امریست ممتد غیر قار چه بودن جسم
متحرک در حد دوم مسافت مثلا جمع نشود با بودن او در حد اول و این معنی را حرکت قطعی خوانند و دوم بودن
جسم متحرک در ما بین مبدا و منتهای مسافت بحیثیتی که هر حدی که در مسافت فرض کنی که جسم متحرک بآن
رسد نتوانی گفت که جسم در آن حد حاصل است بالفعل بسبب آنکه تا باو رسد از او گذرد و ظاهر است که این معنی اعنی
کون الجسم بحیث کذا اگرچه لازم دارد معنی اول را اما عین معنی اول نیست بلکه مغایر است و این را حرکت توسط
گویند و مشهور این است که حرکتی که موجود است در خارج بمعنی دوم است و معنی اول در خارج موجود نیست بلکه
از معد و حفظ معنی دوم در خیال امر ممتدی مرتسم شود که آن حرکت است بمعنی اول و تحقیق آنست که حرکت بمعنی اول
نیز موجود است در خارج که اگر موجود در ذهن بودی پس هر آینه قار بودی نه غیر قار چه بودن جسم در حد دوم با
بودن در حد اول در ذهن لامحاله مجتمع است و حرکت توسطی را اجزا نیست تا قار و غیر قار تواند بود پس حرکت غیر
قار بر این تقدیر متحقق نشدی و این باتفاق باطل است و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام زمانست و زمان نزد
جمهور امریست معلوم الانیة مجهول الماهیة یعنی همه دانند که امری هست که منقضی است باوقات و مقدرات
بساعات و ایام و شهور و سنین اما ندانند که جوهر است یا عرض مقدار است یا غیر مقدار موجود است یا موهوم و علما
را در حقیقت او اختلافست جمهور متکلمین بر آنند که زمان چون مکان امریست موهوم که در وهم مقدر شود بامور
مذکوره و عدم مطلق را چنانکه قابل تقدیرات وهمیه قاره دانند که خلا نزد ایشان عبارت از آنست قابل تقدیرات
وهمیه غیر قاره نیز دانند و گویند زمان عبارت از آنست و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد و خواه نه که مکان
و زمان متحققند تحقق وهمی و بطلان این مذهب ظهوری دارد که محتاج ببیان نیست و حکما بر آنند که زمان امریست
موجود در خارج از مقوله کم و مقدار حرکت فلک اعظم بیانش آنکه چون دو حرکت فرض کنیم که در اخذ و ترک هم با
موافق باشند و در سرعت و بطؤ مختلف لامحاله مسافت یکی بیشتر و دیگری کمتر و همچنین دو حرکت که یکی کرده

اخذ موافق باشند و مسافت هر دو مساوی و یکی سریع و دیگری بطی و لا محاله یکی زود تر قطع مسافت کند و یکی دیرتر پس
ناچار امری باید که در صورت اول موافقت اخذ و ترک و در صورت دوم موافقت اخذ و مخالفت ترک در ان امر متفاوت شود
و ان امر در ما بین مبدا و منتهای هر حرکت معینه که واقع شود در مسافت معینه بحیثیتی است که گنجایش دارد در یکی همان
امر بعینه قطع مسافت بیشتر از ان مسافت بحرکتی سریعتر از ان حرکت و قطع مسافت کمتر بحرکتی بطی تر از ان حرکت و این
احوال مذکوره فی نفسها واقع است خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم پس ان امر مذکور فی نفسه موجود باشد خواه ما اعتبار
توهم ان کنیم و خواه نکنیم و معنی موجود خارجی همین باشد پس ان امری فی نفسه موجود باشد در خارج و ان امر قابل قسمت
و زیادتی و کمی است لذاته چه هر حرکتی معین که در مسافتی معین واقع شود اگر ان حرکت را بهمان سرعتی که دارد فرض کنیم
که تا نصف ان مسافت باشد هر اینه ان امر در ما بین مبدا ان حرکت و منتهای وی با خر مسافت و هم چنین است حال در ثلث
و ربع و سایر اجزائی که در مسافت مفروضه فرض کنیم و نظیر این احوال است هر حالی که در هر ضعفی از اضعاف مسافت
مذکوره اعتبار نمائیم پس امر مذکور را اجزاء و اضعاف باشد و اجزاء او باهم مجتمع نشوند چه امکان حرکت از مبدا
تا نصف مسافت مثلا با امکان حرکت از نصف تا اخر مسافت جمع نشود بلکه تا اول منقضی نشود ثانی موجود نگردد پس
ان امر مقدار غیر قار باشد و نتواند بود که مقدار مسافت یا مقدار جسم متحرک باشد چه مقدار انها قار است نه غیر قار
و نیز گاه باشد که مقدار مسافات و هم چنین مقدار متحرکات متفق باشند و ان امر مختلف پس نتواند بود که عین یکی
از ان مقادیر باشد و چون عرض است نتواند که قائم بذات باشد پس لا محاله قائم بموضوع باشد و قائم بموضوع بی واسطه
یا بواسطه عرضی قار نتواند بود و الا لازم اید که خود نیز قار باشد چه قیام غیر قار بموضوع قار محال بود پس ناچار
است که قائم بموضوع بواسطه عرضی و هیأتی غیر قار باشد و هیأت غیر قار حرکت است پس مقدار حرکت باشد و قائم
بموضوع حرکت بوساطت حرکت و باید که مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که حرکتی سریعتر از او موجود نبود
تا هر حرکتی که باشد در هر مسافتی که باشد در او واقع تواند شد و ان حرکت فلک اعظم است پس زمان مقدار حرکت فلک
اعظم باشد و پیش از این گفتیم که هر حرکت را لازم است مقداری که اندازه تدریج او باشد و ان مقدار زمان است پس
زمان هم مقدار حرکت فلک اعظم است و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار حرکت فلک اعظم باین معنی که حرکت موضوع
زمانست و سبب وجود زمان اندازه او قائم باو و قیام العرض بالموضوع و مقدار سایر حرکاتست باین معنی که اندازه
انهاست و اندازه و پیماینده شی لازم نیست که قائم بان شی باشد مثلا مقدار ذراع هم اندازه ذراع است و هم قائم
باو و اندازه و پیماینده ثوب است و قائم بثوب نیست و چون زمان مقدار حرکتست و حرکت عین تجدد و تغیر پس
هر چه تجدد و تغیر را بوجهی از وجوه در او راه نبود یا تجدد متجددات قیاس باو واقع نبود هر اینه از نوع در
زمان بری باشد و از اینجهت نسبت مقوله متی نیز چون مقوله این و مقوله وضع بلکه چون اکثر مقولات مخصوص
بجسمانیات باشد و مجردات محضه و روحانیات صرفه از نسبت بزمان و اکثر مقولات منزه باشد **فصل یازدهم**
از باب اول از مقاله اولی در نتیجه فصول مذکوره دانستی شد که عالم اجسام مرکز و کون

ان بنصف مسافت بنصف ان امر باشد در ما بین مبدا ان حرکت و انتهای

است یکی عالم فلکیات و دیگری عالم عنصریات و خدای تعالی فلکیات را موثر آفرید و عنصریات را متاثر ماده فلکی
باستعداد ذاتی قابل هر صورتی که در بدو فطرت شده از او مفارقت نکند و قابلیت تاثر از جسم دیگر در او نبود و او را
بغیر از استعداد ذاتی فطری استعدادی و قابلیتی دیگر کسبی طاری نباشد از این جهت که کون و فساد در فلکیات نبود
بخلاف ماده عنصری که او را قابلیتی غیر محصور داده و استعدادات وی متجدد و متغیر باشد و بهر استعدادی قبول
صورتی کند و عالم عناصر عالم کون و فساد باشد و جمیع تجددات و تغیرات که در این عالم واقع شود همه از تاثیر افلاک
و تابش کواکب بوده و چون فلکیات همیشه در حرکت‌اند و اوضاع ایشان نسبت به عنصریات مختلف است تاثیر ایشان بوساطت
اوضاع لهذا تاثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب مکان و هم بحسب زمان کل ذلک بتقدیر العزیز العلیم
و چون ماده هر یک از فلکیات مستعد غیر صورتی که دارد نیست پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صور متعدده
نبود بخلاف ماده عنصریات که مستعد و قابل صورتی بعد صورتی است الی ما شاء الله و ماده هر عنصری قابل صورت
عنصر دیگر باشد پس ماده عناصر مشترک باشد میان جمیع صور عنصریات و از این جهت است که حکما حکم کرده‌اند که ماده
عناصر واحد است و ماده فلکیات متکثر بحسب تکثر صور و چون در فلکیات کون و فساد نیست ترکیب مزاجی نیز از عالم
افلاک مستفید نیست بلکه و چون مرکبات مخصوص عالم عناصر است و کیفیت ترکیب مرکبات پیشتر دانسته شد و معلوم
شد که شرف مرکبات در شرافت صور ترکیبیه است و اشرف صور ترکیبیه صورت انسانیت که عبارت از نفس ناطقه است پس
اشرف مرکبات بدن انسان باشد و بدن انسان مرکب باشد نخست از عناصر اربعه و در ضمن صورت غذائی که نباتی
است یا حیوانی و غذا منقلب شود بنطفه و نطفه لامحاله شریفتر باشد از غذا چه بمرتبه به بدن انسان نزدیکتر باشد و
همچنین نطفه متصور شود باطوار مختلفه تا بحدی که مستعد شود فیضان قوت مصوره را پس بوساطت قوه مصوره
اجزاء متشابهه منقسم شود باعضاء مختلفه و بهر عضوی از اعضاء فایض شود صورتی مخصوصه که مناسب باشد
افعالی را که از آن عضو مطلوب بود و بعد از فیضان صور اعضا مستعد شود فیضان صورت کامله انسانیه را که کار
فرمای جمله اعضا و کدخدای خانه بدن است بعد از آن فایض شود از صورت انسانیه که نفس ناطقه عبارت از اوست
قوای مدرکه و محرکه بر اعضائی که جهت ادراک و تحریک مهیا باشد و حامل این قوی بخاری باشد که از دل که در تنها
حرارت است متصاعد شود بدماغ که منبع برودت است و تعدیل یافته منقسم شود و جاری گردد در جوفهای اعصاب
که از دماغ رسته منشعب شده بسوی اعضا و روح بخاری عبارت از این باشد و از لطیف‌ترین و شریفترین اجسام
عنصری باشد و محل تعلق نفس ناطقه بود این بود بیان غرض مطلوب از فصول این باب باب دوم از مقاله

اولی در بیان روح که جوهر و حقیقت انسانست بلکه انسان که حقیقت همانست و نفس
ناطقه عبارت از آن و بیان قوتهای او و شرح حال سایر جواهر مجرده از عقول
و نفوس و در این باب نیز چند فصل است فصل اول در بیان مغایرت نفس ناطقه با بدن و
بیان تجرد آن در اول این کتاب بیان کردیم مغایرت نفس ناطقه را با بدن و اجزای بدن و در این موضع بجهت تاکید

این معنی گوئیم هر عاقل که ملاحظه نماید داند که آنچه باو اشاره میکند با نا در لغت عربی و بمن در زبان فارسی مغایر
است لامحاله با بدن در جمیع اجزای بدن [illegible] اعضای ظاهر و باطن چه هر کدام از بدن را جزو بدن اشاره کند بلفظ هو
و امثال آن و بالضروره مشار الیه با نا غیر مشار الیه بهو باشد و مراد از روح و نفس ناطقه همان مشار الیه است با نا پس
نفس ناطقه غیر بدن و اجزای وی باشد و از این بیان روشن شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه لفظ انا
لامحاله اشاره بخود باشد انسان و این خودی انسان بنفس ناطقه باشد و پس بدن آلتی باشد مر او را و ایضاً
انسان از بدن و جمیع اجزاء بدن غافل تواند شد و از خود غافل نتواند شد حتی در خواب و بیهوشی پس انسان غیر
بدن و اجزاء بدن باشد و ایضاً انسان هر عضوی از اعضای بدن را بحواس ادراک کند و ادراک مر خود را بهیچیک
از حواس نباشد پس انسان غیر بدن باشد و ایضاً زید در سن شیخوخت مثلاً بیقین داند که خودی او یعنی آنچه از
او مشار الیه است با نا همان است که در سن طفولیت بود و شخصی دیگر نشده و حال آنکه جمیع اعضا بدن و عوارض آن
متبدل شده پس خودی او بچیزی دیگر باشد و اما تجرد نفس ناطقه یعنی بیرون بودن او از حیز زمان و مکان و وضع
و قبول اشاره حسی بیانش آنست که انسان تصور کند مفهوم کلی را که مطابق است با افراد کثیره موجود در خارج
یعنی محمول شود بر هر فردی از آن افراد و متحد باشد باو بحیثیتی که توان گفت هو هو و هیچ وجودی خارجی که
متعین باشد بتعین مخصوص از زمان و وضع و نظایر آن محمول بر غیر بطریق مذکور نشود پس مفهوم کلی موجود در
خارج متعین بتعین مذکور نتواند بود بلکه موجود باشد بطریق وجود مجردات خواه قائم باشد بذات خود چنانکه
مذهب افلاطون است و صور افلاطونیه عبارت از این صور کلیه و خواه قائم بمجردی دیگر چنانکه مذهب ارسطاطالیس
است و بر هر تقدیر معلوم شد که مر نفس را یا بقیام آن مفهوم است بنفس یا بحصول من عند النفس پس اگر بقیام باشد
تجرد نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد و متعین بتعین مذکور لامحاله هر چه قائم باو باشد و متعین بتعین مذکور
باشد و کلی نتواند و اگر بحصول باشد باز تجرد نفس محقق شود چه اگر مادی باشد حصول مجرد یعنی مفهوم کلی نزد او
صورت نبندد چه حاضر شدن مجرد نزد مادی لازم دارد تخصص شدن مجرد را بتخصصات مادیه و لازم آید که مجرد
مادی شود و این محال است و قطع نظر از محالیت مادی شدن مجرد لازم آید که در یکوقت هم مادی باشد و هم مجرد چه
در وقت قیام بنفس متصف باشد بکلیت و اجتماع متقابلین لازم آید که بطلانش ضروریست پس نفس ناطقه مجرد باشد
و بر تجرد نفس ناطقه از براهین عقلی و شواهد نقلی و قرائن دلایل بسیار است و چون دلیل مذکور بتقریبی که ما کردیم
محکم ترین و واضح ترین دلیلهاست و از افاده یقین بغیر از قصور استعداد یا قلت تامل مانعی ندارد بهمین اکتفا
نمودیم و زنهار در فهم تجرد نفس ناطقه اهمال و تغافل روا نداری و بسخن اهل غرور از ارباب جهالات مغرور و فریفته
نشوی که معرفت نفس ناطقه کلید معرفت و فتح الباب جنت است و انسان بدون تجرد معرفت نفس خود معتقد
بحقیقت انسانیت نتواند شد فصل دوم از باب دوم از مقاله اولی در علم نفس بذات خود و ما
سوای خود از کلیات و جزئیات مجرده و مادیه علم نفس ناطقه بما سوای خود بر دو گونه بود یکی علم

بجزئیات مادیه خواه محسوسه و دران محتاج باشد بالتی چون دیدن مبصرات ببصر و شنیدن مسموعات بسمع و بوئیدن
مشمومات بشامه و چشیدن مطعومات بذائقه و سودن ملموسات بلامسه و این محسوسات را صور گویند و خواه موهومه
و آن معانی است که متحقق است در محسوسات از این حیثیت که متحقق است در محسوسات چون عداوت زید و محبت عمرو و ملایمت
و منافرت در جزئیات محسوسه و امثال این معانی را موهومات گویند و نفس در ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیگر که
آنرا قوهٔ واهمه گویند و این قسم از علم نفس را ادراک خوانند و ادراک صور در وقت حضور ماده انصور احساس در وقت
غیبت خیال و ادراک معانی محسوسه را توهم گویند و یکی دیگر علم بمعقولات خواه بذوات مجرده و خواه مفهومات کلیه
و این قسم علم را نطق و تعقل خوانند و نفس در این علم محتاج باشد بالتی چه صور معقولات که لامحاله مجرد است از کم و
وضع و سایر لواحق مادیه قائم تواند شد بذات نفس مجرده و مانعی از قیام نیست و بجهة علم بشئ قائم بودن صورت
شئ بذات عالم کافی است و اما صور محسوسه اگرچه از بعضی لواحق ماده مانند وضع و لواحق آن مجرد است چه مطلق
ادراک بی نوعی از تجرید صورت نمیبندد اما چون از بعضی دیگر مانند کم و شکل و لواحق آن مجرد نیست پس محلش
نتواند بود مگر چیزی که خالی از مقدار و مانند آن نباشد و آن لامحاله آلتی باشد جسمانی و آن روح بخاریست که
سپرده شده بقدرت الهی در عصبه عضوی که برای هر نوع از ادراک مهیا شده مانند بصر و سمع و غیر ذلک پس آلت
ادراک هر نوع از مدرکات روح بخاری مخصوص بود در عضوی از اعضای مخصوصه و باعتبار تعلقش بان روح و ان اعضا را نیز آلات ادراک گویند و انقسام علم نفس بر دو وجه دیگر بود حصولی و حضوری و علم حصولی علم
نفس است بشئ بواسطه قیام صورة الشئ بنفس چون علم نفس بکلی طبیعی انسان مثلا که در ضمن افراد در خارج
موجود است باین اعتبار موصوف بکلیت نیست مگر بقیام صورتی از ان کلی طبیعی بنفس که انصورت باین اعتبار متصف
شود بکلیت که کلی عقلی باشد و علم حضوری علم نفس است بشئ بواسطه حاضر بودن الشئ بعینه نزد نفس بیوساطت
صورتی از ان چون علم نفس بنفس صورت معقوله انسان که قائم است بنفس که علم نفس بان صورت از ان حیثیت که
انصورت است بنفس انصورت بود نه بصورتی دیگر منتزع از انصورت والا علم بصورت ثانیه نیز محتاج بودی
بصورت ثالثه و هکذا الی غیر النهایه و سبب علم حضوری دو چیز است که مناط هر دو یکی است یکی قائم بودن عین
معلوم بعین عالم چنانکه در صورت معقوله مذکوره و یکی حاضر بودن ذات معلوم نزد ذات عالم بسببی از اسباب
حصول کران سبب غیر قیام باشد چون بودن ذات معلول نزد ذات علت که سبب حضور در اینجا محض علاقهٔ علیت
و معلولیت است و مناط علم در این هر دو سبب فی الحقیقه یکچیز است که انحضور است و در حضور دو معنی معتبر است
یکی مغایرت حاضر با من حضر عنده و یکی عدم غیبت و ظاهر است که مناط علم مغایرت نتواند بود بلکه عدم غیبت
مناط علم باشد و بس پس هرجا که عدم غیبت متحقق شد علم متحقق باشد و علم نفس بذات خود از این نوع باشد
یعنی علم حضوری باشد که مناط آن عدم غیبت محض باشد چه شئ هرگاه مجرد باشد از ذات خود غایب نتواند شد
بخلاف شئ مادی که بسبب مخلوط بودن بعوارض مادیه گویا از ذات خود غایب است چه عوارض مادیه مانع ازانکه

اما [illegible] ... نفس ناطقه ... [illegible] ... تعلقات

نمبر ۳/۷

بسبب انفعال ماده عارض شود دخل در ذات شئ مادی کند و سبب حجاب شود پس در صورت علم نفس بذات خود عالم و علم
و معلوم هر سه متحد باشند چه در علم حضوری علم عین معلوم باشد و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم و مغایرت
این هر سه با هم بالاعتبار باشد چه ذات نفس باین اعتبار که ذاتیست که منکشف است برای چیزی که او عین ذات خود باشد
عالم است و باین اعتبار که او منکشف است بر چیزی که از عین خود باشد معلوم است و باین اعتبار که بخود منکشف است
علم است چه علم صورت شئ باشد که از شئ با نصورت منکشف شود نزد عالم پس هرگاه ذات شئ بخود منکشف باشد
نه بصورت ذات او کار صورت کند و چنانکه صورت شئ علم باوست ذات این شئ نیز علم بذات خود باشد **فصل**
سیوم از باب دوم از مقالهٔ اولی در ذکر قوای حیوانیه و نباتیه نفس ناطقه را قوتهاست که
در ان قوتها نفوس حیوانیه نیز با او شریکند و قوتهای دیگر هست که نفوس حیوانیه و نباتیه هر دو با او شریکند صنف
اول را حیوانیه و صنف دوم را نباتیه گویند اما حیوانیه بر دو گونه است مدرکه و محرکه اما مدرکه ده قوتست پنج در
ظاهر و پنج در باطن اما پنج در ظاهر اول قوهٔ باصره است و ان قوه ایست که حامل او روحیست که در مجمع النورین است
و مراد از مجمع النورین موضع ملاقات دو عصبه مجوفه است که از چپ و راست مقدم دماغ رسته شده بهم ملاقات
کنند بحیثیتی که تجویف هر دو در موضع ملاقات یکی شود و بعد از ملاقات منعطف شده انکه از طرف راست
رسته بحدقه راست و انکه از طرف چپ رسته بحدقه چپ اید و باین قوه ادراک کند نفس جمیع لونها و ضوئها را
بالذات و جمیع اشیا ملونه و مضیئه را بالعرض و علما را اختلاف است در اینکه مدرک بالذات عین ذات مرئیست یا
صورتی از او که منطبع شود در جلیدیه و بوساطت ان در مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب قوم معروف
است بمذهب طبیعیین و اینمذهب مختار ارسطو و ابی نصر و ابی علی و جمهور مشائین است و مذهب دوم
غیر ایشانست و ایشان دو گروهند جمعی قایلند بخروج شعاع بصری از بصر بر شکل مخروطی که راسش در مرکز
بصر باشد و قاعده اش منطبق بر سطح مرئی و بتابش این شعاع بر مرئی سبب انکشاف و ظهور ذات مرئی گردد نزد
نفس ناطقه و اینمذهب معروفست بمذهب ریاضیین و جمعی دیگر قایل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوائی
مابین رائی و مرئی متکیف گردد بکیفیت شعاعی که در بصر است و سبب انکشاف ذات مرئی شود و حجج و مناقضات
صاحبان مذاهب طولی ندارد که در ذکر انها چندان نفعی نیست و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است و در نیست
که خروج شعاع بهیئات مذکوره رمزی باشد بتصویر و تمثیل مقابله که شرط رؤیتست **دوم** سامعه و ان قوتیست
که حامل او روحیست که در عصبه مفروش در مقعر صماخ است و نفس باین قوه ادراک کند جمیع اصوات را و صوت کیفیتی
است که حادث شود در هوا بسبب تموجی که حاصل شود از برخوردن دو چیز بهم از روی عنف و یا از جدا شدن
انها هم بطریق عنف بشرط مقاومت هر دو با هم و ان تموج مخصوص تا در هوا باقی باشد صوت موجود بود و
انتموج مستمر شود تا بهوائی که در صماخ و منتهی شود بمقعر صماخ که عصبه مذکوره مفروش است در او
صوت متادی شود بعقوه که سپرده شده بروح ان عصبه مدرک نفس گردد **سیوم** شامه و ان قوتیست که حامل

اند و حیست که در دو زائده شبیه بسر پستان که در خیشوم از مقدم دماغ رسته شده ساریست و نفس ادراک کند
باین قوه جمیع روایح را بسبب وصول هوای متکیف بکیفیت رائحه بخیشوم بعضی گویند بسبب وصول بخار منفصل
از ذی رایحه بمخالطت اجزای هوائی بسوی شامه و بعضی گویند بسبب تاثیر ذی رایحه در شامه بدون تکیف و تبخر
اجزاء و اقرب مذهب اولست **چهارم** ذائقه و آن قوتیست که حامل او روحی است که در عصبه جرم لسان ساریست و نفس
باین قوه ادراک کند جمیع طعوم را بواسطه رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیت طعم و یا مخلوطا باجزاء ذی طعم علی اختلاف کما
مر فی الشامه **پنجم** لامسه و آن قوتیست که حامل او روحی است ساری در اکثر اعضا و نفس ادراک کند باین قوه جمیع
کیفیات ملموسه را مثل حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت و ملاست و لینت و صلابت و ثقل و خفت
و بعضی گویند لامسه یک قوت نیست که نفس بان قوه واحده ادراک اضداد مذکوره کند و بعضی گویند قوتهاست متعدده
است که بهر قوتی جنس از تضاد را ادراک کند اما پنج حس باطن **اول** حس مشترکست و آن قوتیست در مقدم بطن اول
دماغ که متعدی شود بسوی او و مرتسم شود در او جمیع صور محسوسه بحواس ظاهره و این قوه را تشبیه کرده اند بحوض
که از پنج جدول آب در او ریخته شود و حواس ظاهره را جاسوسان این قوه گفته اند که هر چه بیابند خبر باو رسانند
و دلیل بر وجود این قوه و مغایرتش با حواس ظاهره اجتماع صور محسوسات است و حضور آن صور با هم در مدرک
واحد نه در مدارک مختلفه معلوم است بوجدان بحیثیتی که قابل تشکیک نیست چه هر که حکم کند باینکه هذا الاحمر
مثلا حلو صورت حمره و صورت حلاوت را در مدرک واحد مجتمع یابد و تجویز نکند بودن صورت حمره را در باصره
و صورت حلاوت را در ذائقه دلیل دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن قطره نازله است خط مستقیم و شعله
جواله خط مستدیر و نتواند بود مگر اینکه صورت قطره و شعله در هر حدی از حدود مسافت که بصر دریابد از بصر
بحس مشترک مرتسم شود مکث کند تا مرتسم شدن صورت در حد دوم مسافت و هم چنین تا صورتها در حس مشترک
متتالی شوند و چنان پنداشته شود که همه در باصره مرتسمند و حال آنکه در باصره مرتسم نتواند شد مگر مقابل
در وقت زوال مقابله مخصوصا ارتسام صورت مقابل ممتنع باشد دلیل دیگر مشاهده مبرسمین است اشخاص
را که البته در خارج موجود نیستند بطریق رؤیت و مشاهده حسیه نه بطریق تخیل چه فرق میان دیدن و تخیل
نه آنقدر است که مشتبه تواند شد پس صورتها در حس مشترک باشد و از این دلیل توان دانست که ابصار
بلکه جمیع احساسات باعتبار ارتسام صور در حس مشترک باشد نه تنها در حواس **دوم** خیال و آن قوتیست در
موخر بطن اول از دماغ که حفظ کند و نگاه دارد جمیع صور مرتسمه در حس مشترک را پس این قوه حافظه حس مشترک
باشد و وجود این قوه ظاهر است از بقای صور با عدم احساس بان صورت و مغایرت وی با حس مشترک نیز
ظاهر است چه ادراک صور در حس مشترک مشاهده باشد نه تخیل دلیل دیگر بر مغایرت قوتین تحقق فرق است
میان حالت ذهول و حالت نسیان چه ذهول آنست که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک و لهذا بمجرد
التفات نفس بی احساس جدید بیاد آید و نسیان آنست که صورت از خیال نیز محو شود و بیاد نیاید مگر باحساس

مبرسمین اشخاصی اند که مبتلا بمرض برسام که ورمیست در حجاب باشند

جدیدی **اگر گویند** تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد با وجود صورت در حس مشترک و نسیان زوال صورت بود از حس مشترک لهذا محتاج باحساس جدید باشد **جواب گوئیم** اگر چنین بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی و حال آنکه عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد چه نفس همیشه در حالت هوش و بیداری متوجه ظاهر است مگر بر سبیل ندرت و توجه نفس بظاهر نتواند بود مگر از راه حس مشترک که مجمع و مورد حواس ظاهر است پس هر چه در حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد **سیم** وهم و آن قوتیست در موخر بطن اوسط دماغ که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات باو حاصل شود چون عداوت جزئیه که شاة از ذئب ادراک کند و سبب فرار او شود و چون محبت جزئیه که بره از مادر خود ادراک کند و سبب میل باو شود و مراد از معانی آنست که بحواس ظاهر مدرک نشود در مقابل صور که بحواس ظاهر مدرک شود و شک نیست که این معانی مدرک شوند و نفس بذات خود ادراک آن نتواند کرد چه ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات بی ادراک محسوسات نتوان کرد و نفس ادراک محسوسات بی آلت نتواند کرد و حس مشترک نیز ادراک نتواند کرد چه حس مشترک ادراک نکند مگر چیزی را که حواس ظاهره ادراک تواند کرد پس لابد است از قوتی که ادراک معانی جزئیه باو حاصل شود **اگر گویند** محبت زید مثلا نیست مگر مفهوم محبت کلی مضاف بزید و بسبب اضافه بزید جزئی شده پس تواند بود که مدرک معانی جزئیه نیز نفس باشد بذات خود بدین طریق که مضاف حاصل باشد در نفس و مضاف الیه در آلت پس محتاج بقوه واهمه نباشد **جواب گوئیم** که اگر معانی جزئیه مفهومات کلی بودی که جزئیتش بمحض اضافه بودی هر آینه حیوانات عجم که فاقد نفس ناطقه اند مدرک معانی جزئیه نشدندی بلکه جزئیت معانی جزئیه بمقارنت صور جزئیه است پس نتواند که مرتسم شود مگر در محلی که صورت نیز در همان محل مرتسم تواند شد **چهارم** حافظه و آن قوتیست در مقدم بطن اخیر از دماغ که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم چون نسبت خیال است بحس مشترک و همچنین که مدرک معانی غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر حافظ صور است و چنانکه حافظ صور غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر مدرک معانی است چه ادراک معانی در وقت مشاهده صور غیر تذکر معانی باشد در وقت تخیل صور چنانکه وجدان صحیح حاکم است بدان **پنجم** متخیله و آن قوتیست در مقدم بطن وسط از دماغ که ترکیب کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی و تفصیل کند بعضی را چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان ذی جناحین یا انسان بلا راس یا تخیل کردن چیزی را صاحب طعمی که در واقع ندارد یا خالی از طعمی که در واقع دارد و یا تصور کردن دوست را غیر دوست و دشمن را غیر دشمن الی غیر ذلک و مغایرت این قوه با قوتهای مذکوره بغایت ظهور دارد و این قوه را هر گاه عاقله استعمال کند در مدرکات خود بضم بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب ادله و قیاسات مفکره خوانند **و اما قوه محرکه** منقسم شود بباعثه و شوقیه نیز گویند و بفاعله و باعثه قوتیست که هر گاه مرتسم شود در خیال صورت امری که مطلوب باشد حصول وی یا مطلوب باشد نبودن وی باعث شود قوه فاعله را بر تحریک اعضا پس اگر باعث بر تحریک بجهت طلب امر مطلوب الحصول باشد قوه شهویه خوانند و اگر بجهت دفع امر مهروب عنه باشد قوه غضبیه خوانند و

فاعله قوتیست که عضلات را که ادوات تحریک اند مهیای تحریک کرداند بقبض وبسط وکشیدن ورها کردن اما صنف
دوم از قوی اعنی قوای نباتیه وانرا طبیعیه نیز کویند چه قوه مبدا اثر را کویند پس اکر مقارن شعور واراده بود نفسانیه
والا طبیعیه خوانند اصول این قوی سه است غاذیه ونامیه ومولده واحتیاج بدو قوه اول بجهت تکمیل شخص است و
قوه ثالثه بجهت بقای نوع اما غاذیه قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی کرداند تا بدل ما یتحلل شود چه اجزای بدن چون
رطب است بسبب حرارت غریبه وغریزیه همیشه در تحلل وکدازش اکر هرچه تحلیل رود بدل نیاید بقا وکمال شخص
متصور نشود اما نامیه قوتی است که اجزای غذا را که از بدل زیاد باشد با اجزای مغتذی داخل کرداند بوجهی که
مقدار مغتذی در اقطار ثلثه زیاد کردد بر زیادتی که در اجزای اصلیه باشد وان اعضائیست که متولد شود از
نطفه یا چیزی که بجای نطفه باشد کالعظام والاعصاب والرباطات وغیر ذلک ونمو عبارت ازین بود وزیادتی
که در اعضای غیر اصلیه بود وان اعضائیست که متولد شود از خون کاللحم والشحم والسمین انرا نمو نخوانند سمن
وفربهی کویند ومقابل نمو را ذبول ومقابل سمن را هزال خوانند اما مولده مرکبست از دو قوه یکی بر زیادتی غذا را
بعد از هضم رابع منی کرداند ودیکری مهیا کند هر جزئی از اجزاء منی را از جهت قبول صورت عضوی از اعضا و
لابد است از قوتی دیکر بجهت تصویر هر جزوی از اجزاء منی که مستعد شود بجهت صورت عضوی از اعضا انرا
قوه مصوره خوانند وچون صور اعضا مشتمل بر منافع وحکم ومصالح بسیار چنانکه در فن تشریح مبین شده
صدور انها بدون کمال مرتبه علم وشعور ممکن نیست لهذا محقق طوسی قدس سره نفی قوه مصوره نموده وصدور
افاعیل محکمه متقنه مذکوره را از قوه طبیعیه عدیم الشعور ممتنع شمرده وبعضی دیکر از علما نفی قوی بالکلیه نموده
وافاعیل منسوبه بقوای را اسناد بملائکه کرده اند اینها هیچکدام در کار نیست چه با قول بوجود صانع حکیم علیم که
همه موجودات ومؤثرات مستند باو بیند عجیب نیست اعطای قوتی وخاصیتی مر طبیعت را که صدور افعال محکمه
متقنه ازو بواسطه ان قوت وخاصیت ممکن کردد و وجود علم وحکمت در مبدأ اول کافیست تحقق ان در هر مرتبه
از مراتب وسایط لازم نیست صدور این افعال از ملائکه مقدسه بدون وساطت این قوه بلکه بمباشرت اندوات
مقدسه مر این افعال را که اکثر انها خالی از خساستی نیست بسیار عجیب تر است از استناد این افعال بقوای طبیعیه
بتدبیر وتسخیر صانع حکیم خبیر وقبول این نزد عقل اقربست از اذعان ان بمراتب کثیره واز انچه کفتیم معلوم شد که
فعل قوه نامیه ومولده هر دو موقوفند بفعل قوه غاذیه پس غاذیه خادم باشد مر هر دو را وفعل غاذیه نیز موقوف
است بافعال قوای اربع که جاذبه وماسکه وهاضمه ودافعه اند اینها را خوادم غاذیه کویند **فصل چهارم از**
باب دوم از مقاله اولی در ذکر قوتین نظری وعملی وبیان مراتب نفس ناطقه که
این هر دو قوه قوای مذکوره مشترک بود میان انسان وغیر ان ونفس ناطقه را دو قوه دیکر هست که مخصوص
باوست یکی قوتی که بآن مهیای ادراک معقولات بود بنظر وفکر وان قوه بعینها جهت تاثریست که نفس را نظر
بمافوق خود که مبادی عالیه اند حاصل است که بدان جهت از ایشان قبول فیضان صور علمیه کند وانرا قوه نظریه

ونیز

وعقل نظری خوانند ودیگری قوتی که بآن مهیای مزاولت افعال واعمال شود که منتادی بغایات ومصالح عقلیه تواند
شد وان بعینها جهت تاثیر است که نظر با تحت خود که بدون قوی و آلات بدن باشد ویرا حاصل است تا کما ینبغی تدبیر بدن
بنابر حاجتش بماده تواند کرد وانرا قوه عملیه وعقل عملی گویند وپیشتر دانستی که نفس ناطقه اعنی جوهر مجرد متعلق
باجسام اگرچه بحسب ذات مجرد است از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است ومراد از فعل جمیع اموریست که از نفس اید
خواه فعل وتاثیر باشد وخواه قبول وانفعال پس نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد بماده اما در ادراکات جزئیه
حاجتش بماده والت دانسته شد واما در ادراک عقل کلی بسبب انکه تا نفس ادراک جزئیات نکند مفهومات کلی برای
او حاصل نشود ومفهومات کلیه اگرچه در نفس مرتسم شود نه در الت اما ان مفهومات از مطالعه صور محسوسه حاصله
در الات در ذات نفس در اید پس نفس پیش از تعلق ببدن نه فاعل تواند بود ونه عاقل وهم چنین بعد از تعلق و
پیش از استعمال الات خالی از جمیع صور ادراکیه وتحریکات ارادیه نیز باشد وبعد از استعمال الات صور جزئیه در الات
حاصل شود اما هنوز از صور کلیه خالی بوده باشد تا وقتی که تمیز ما به الاشتراک وما به الامتیاز در جزئیات نکند
او را حاصل شود ونفس را در این مرتبه اعنی بعد از تعلق وقبل از حصول تمیز مذکور که نیست او را در این مرتبه بجز
قابلیت صور معقوله عقل هیولانی گویند بسبب مشابهتی که با هیولای اولی دارد چه ذات نفس در این مرتبه از جمیع
صور علمیه خالی و قابل جمیع صور باشد چنانکه هیولی در حد ذات خود از جمیع صور جسمیه ونوعیه خالی است
وقابل است مر جمیع صور را وگاه باشد که اطلاق عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند چنانکه بر نفس در این مرتبه وهم
در سایر مراتب بعد از حصول تمیز مذکور نخست چیزی از صور علمیه که در ذات نفس مرتسم شود صور مفهومات
کلیه است که از تمیز ما به الاشتراک محسوسات جزئیه بالضروره بمجرد تعدد وتکرر مشاهدات حاصل شود چون صور
حرارت کلیه وبرودت کلیه الی غیر ذلک وهم چنین صور احکام کلیه که از تکرر مشاهده احکام جزئیه حاصل شود
چون صورت حکم کلی النفی والاثبات لا یجتمعان وغیر ذلک واینها علوم ضروریه باشند ونفس را در این مرتبه
که علوم ضروریه ویرا حاصل شده باشد اما هنوز از علوم نظری چیزی حاصل نکرده بود بلکه بسبب حصول
ضروریات بالفعل استعداد انتقال بنظریات ویرا بالفعل حاصل شده باشد نفس را در این مرتبه ویا نفس این
مرتبه را عقل بالملکه گویند بسبب رسوخ یافتن استعداد انتقال چه ملکه کیفیت نفسانی را گویند که رسوخ یافته
باشد در نفس وپیش از رسوخ یافتن حال گویند وچون نفس تحصیل نظریات کند وبمرتبه رسد که هرگاه خواهد
استحضار نظریات مکتسبه تواند کرد بسبب انکه نظریات ویرا مخزون شده باشد نفس را در این مرتبه یا نفس این
مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق تجاز چه معقولات مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهد نباشد بلکه در خزانه باشد
اما گویا که بالفعل شده بنابر انکه بغایت قریب بفعل شده ودر این مرتبه با انکه جمیع معقولات نفس را حاصل
شده اما همه مشاهد او وحاضر در پیش او نیستند بسبب شغل والتفاتی که نفس را بغیر معقولات از امور بدنی
هست وچون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال مذکور همه معقولات مشاهد نفس باشند وهیچگونه غائب

از ملاحظهٔ معقولات نباشد نفس این مرتبه را یا نفس را در این مرتبه عقل بالمستفاد خوانند بنا بر آنکه بافاده عقل فعال که
مخرج کمالات نفس است از قوه بفعل حاصل شده و این مرتبه مر نفس کامل در علم و عمل را بعد از مفارقت از بدن حاصل شود آیا
با وجود تعلق ببدن نیز حاصل تواند شد یا نه خلاف است علما را در این بعضی بر آنند که احیانا تواند شد کالبرق
الخاطف و این مرتبه غایت کمال قوه نظری باشد پس نفس را در تحصیل کمال قوة نظری چهار مرتبه باشد یکی نفس کمال
و آن عقل بالمستفاد بود و سه دیگر استعداد چه کمال استعداد قریب و بعید و متوسط شود قریب عقل بالفعل و متوسط
عقل بالملکه و بعید عقل هیولانی و این مراتب اربعه مر نفس را چنانکه نظر بجمیع معقولات متصور شود نظر بهر مسئله
نیز حاصل باشد و عقل بالمستفاد اگرچه متاخر باشد از عقل بالفعل در بقا اما مقدم باشد در حدوث چه معقول تا حاصل
نشود و بکرر مشاهده واقع نشود مخزون نتواند شد این بود مراتب استکمال نفس بحسب قوة نظری و اما مراتب قوة عملی
آن نیز چهار مرتبت **اول** تهذیب ظاهر و آن حاصل شود باستعمال شرایع الهی و امتثال اوامر و امتناع از نواهی **دوم**
تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق ذمیمه و آراسته شدن بشیم حسنه و صفات کریمه و نفی کردن از خاطر هر چه را
شاغل بود از توجه بعالم ملکوت تا میسر شود اتصال بمبادی عالیه و مجردات عقلیه **سوم** ملکه کردن اتصال
بعالم ملکوت **چهارم** مقصور گردانیدن نظر را بعد از حصول ملکه اتصال بر ملاحظه عظمت و جلال الهی و مطالعه
انوار جمال ربانی بحیثیتی که همه قدرتهای قادر بر این راه مضمحل در جنب قدرت کامله الهی بیند و همه علمها را مستغرق در
علم محیط ازلی داند و همه وجودها و کمال موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید و این مرتبه کمال مراتب قوه
عملیست و چون انسان باین هر دو کمال نظری و عملی آراسته شد انسان کامل عبارت از او باشد و این مرتبه اعنی جمع
بین الکمالین است که حکمای الهیین سعادت حقیقی خوانند و این است بهشت حقیقی و جنت عدن که برای متقین مهیا
شده و آدمی باید که همت بلند دارد و از این مرتبه نظر طمع بر ندارد و بصعوبت آن محتجب نشود که حق سبحانه و تعالی بلطف
تکلیف و وضع شرایع این راه را آسان کرده و همه بندگان را باین سعادت عظمی خوانده و بالجمله ایمان بوجود این مرتبه
و بامکان آن از مقومات انسانیست و بمقدمات سعادتست * از ایشان نیستی میکو از ایشان * بر ایشان نیستی
میکو بر ایشان **فصل پنجم از باب دوم از مقاله اولی در مناسبت نفس ناطقه با بدن و بیان**
آنکه مجرد چگونه صورت نوعیه نوع مادی جسمانی تواند شد بدانکه اگرچه نفس ناطقه جوهر
است مجرد در حالی که بدن جسمیست کثیف هیولانی و ما بین تجرد و هیولانیت و تروح و جسمانیت غایت بعد و تمام
منافات واقع و ثابت است لیکن آنقدر مباینت و دوری عظیمی که پنداشته میشود میان نفس و بدن واقع نیست بلکه نهایت
قرب مناسبت واقع است بحیثیتی که منجر باتحاد شده دلیل اتحاد آنکه نزد محققین هر طایفه از علما بوضوح پیوسته
که در بدن با کثرت قوی و آلات ادراک مدرکی نیست مگر نفس و توهمی که جمعی کرده اند که مدرک جزئیات نیست
مگر قوی در نهایت اضمحلال و بطلان است هر که تامل نماید و رجوع بوجدان خود کند بیقین داند که مدرک کلیات
در ولایت بدن او نیست مگر یکی حتی نزاع و معارضه که در میان قوای شهوت و غضب و عقل و اندیشهای مختلف

حقیقت وجود موجودات را [illegible] مرتبه با اصل و عکس [illegible] مشاهده کنند و شهود [illegible] پس از [illegible] و حدیث [illegible] [illegible] حاصل کنند

نیز

ببیند داور و میانجی کرد و حاکم در رافع نزاع و خصومت نه بیند مگر یکی را و آن یکی همانرا داند که خودی خود را بآن داند و اشاره
بلفظ انا بسوی وی کند و هم چنین نزد محققین ثابت شده که لذت و الم راجع‌اند بادراک چه لذت نیست مگر ادراک امری
که ملائم و لذید باشد و الم نیست مگر ادراک امری که ناملائم و موذی بود دلیل بر این آنکه اگر کسی استعمال مستلذ کند
یا موذی و منافری با و برخورد و او غافل باشد و مشغول بفکری و اندیشه دیگر اصلا از آن لذید لذت نبرد و از آن
موذی اذیت نکشد پس هرگاه مدرک در بدن نباشد مگر نفس پس لذت و الم نباشد مگر ادراک لذید و منافر پس
ملتذ و متالم نباشد مگر نفس هر چند لذت و الم جسمانی باشد و ظاهر است که لذت و الم جسمانی نفعیست یا ضرری که
حاصل شود در بدن مثلا و یکی از مولمات جسمانی تفرق اتصال است و تفرق اتصال واقع نشود مگر در بدن و حال
آنکه الم آنرا نکشد مگر نفس و چنان تصور کند که چیزی که از او جدا میشود یا نیشی بر او فرو میرود و در جمله زحمت و
ایذای آن نرسد مگر بنفس و موذی نباشد مگر در بدن و رسیدن ایذای وی بنفس آن باشد که نفس ادراک موذی
که در بدنست نماید و خود متاذی شود و حال آنکه متاذی نباشد مگر چیزی که اذیت بر او باشد و باین معنی اعتبار متاذی
شدن نفس باذیت بدن مجاز نیست بلکه در حقیقت و در واقع نفس متاذیست و لیس و این نتواند بود مگر بسبب
اتحادی که میان نفس و بدنست مانند اتحادی که میان صورت و ماده است پس نفس فی الحقیقه با وجود تجرد صورت
بدن باشد اما صورتی که قائم نیست بماده و بدن ماده نفس است پس غایت مناسبت و نهایت قرب ثابت شد میان
نفس و بدن مانند مناسبتی و قربی که میان ماده و صورتست و مثالی که مناسب نفس و بدن باشد در غایت بعد
از وجهی و غایت قرب از وجهی در میانه جزئیات محسوسه قشر و لب تواند بود چه با کمال مباینتی که میان قشر
و لب واقع است کمال مناسبت نیز واقع است چه قشر قشر این لب است و لب لب این قشر و هیچ چیز از قشر نزدیکتر
نیست بلب از لب بقشر مثال دیگر لب با دهنیتی که در لب است چه دهن لطیف لبست و لب کثیف دهن و هم
چنین گویا نفس لطیف بدنست و بدن کثیف نفس اما با وجود مناسبت میان مثال و ممثل توهم نکنی که نفس در
بدن چون دهن باشد در لب چه دانستی که نفس مجرد است و قائم ببدن نیست و مجاور و مقارن بدن نیز
نیست مقارنت و مجاورتی که میان اجسام و جسمانیات است بجمله نفس و بدن با آنکه یکی مجرد محض است و دیگر
مادی محض با هم چندان قرب و مناسبت دارند که هیچ موجودی از موجودات روحانی با وجود مشارکت با نفس
در روحانیت چنان مناسبتی و قربی با نفس ندارند که بدن با نفس دارد و مراد در روحانیاتست که در سلسله علل
نفس واقع نباشد چه مناسبت علت با معلول مثل مناسبت نفس است با بدن یا زیاده بر آن و هم چنین هیچ موجودی
از موجودات جسمانی چنان قرب و مناسبتی ندارند با بدن که نفس با بدن دارد و سر این آنست که طبقات موجودات
بهم متصل باشند چه در هر طبقه از طبقات موجودات کامل و ناقص و شریف و خسیس یافت شود و خسیس طبقه که
بالاتر باشد با شریف طبقه که ادنی باشد پیوسته باشد مثلا در میان روحانیات طبقه عقل بالاتر از طبقه نفس
است و اشرف افراد نفس پیوسته است باد و ن افراد عقل چنانکه نفس خاتم الانبیا علیه و آله التحیة والثنا که اشرف

افراد نفس ناطقه انسان است بحسب بدو و فطرت در مرتبه عقل فعالست که ادون افراد عقول مجرده است و بحسب بدو
فطرت بجهت آن گفتیم که حق آنست که بحسب منتهای کمال نفس خاتم الانبیاء علیه و آله التحیة والثنا بمرتبه عقل اول
که اشرف عقول فعاله است پیوسته است و در میان مرکبات معدن ادون طبقات موالید ثلثه است و حیوان اشرف
آن و نبات متوسط و جنس معدن بجنس نبات در مرجان پیوسته است چه اخس افراد نبات رستن و نمو کردن
قبول کند و مرجان نیز قبول آن کند و جنس نبات بجنس حیوان در نخل پیوسته است چه اخس افراد حیوان لا محاله حس
لمس داشته باشد و قبول لقاح کند و نخل نیز چنین است و در میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان در مرتبه بوزینه
باشد با اخس افراد انسان و اینمعنی اعنی پیوستگی طبقات موجودات بهم و عدم طفره یا فاصله اجنبی در میان
دو طبقه از مقررات مسائل حکمیه است و گفته اند نفس مرتبه تنزل عقل است و طبیعت جسمی مرتبه تنزل نفس و گویا
عقل نازل شده و نفس گشته و نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صور نوعیه است که مبادی
تأثیرات است در عالم اجسام تأثیراتی که مقرون بشعور و اراده نبود و ظاهر است که در عالم کاینات اشرف افراد طبیعت
طبیعت بدن انسانست و اخس حالات هر مرتبه هر نفسی حالت بدو و فطرت اوست که خالیست از هر گونه ادراکی و
تحریکی و آن مرتبه عقل هیولانیست که اخس مراتب اربعه نفس ناطقه است پس مرتبه عقل هیولانی و مرتبه طبیعت بدن
انسانی یکی باشد در مرتبه وجود پس همچنانکه طبیعت جسمی صورت نوعیه بدن جنین بود پیش از دمیدن روح
بعد از دمیدن روح نیز همین روح دمیده شده که عقل هیولانی عبارت از اوست صورت نوعیه بدن باشد پس
نفس ناطقه صورت نوعیه بدن باشد با وجود تجرد و استبعادی درین نباشد و جمعی از علما بنا بر صعوبت فهم
اینمسئله و توهم امتناع صورت بودن مجرد مر مادیرا باین رفته اند که نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه
مبدأ و علت صورت نوعیه بدنست یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه بدن چون فیضان قوی بر
اعضا و اینمذهب مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد

فصل ششم از باب دوم از مقاله اولی در بیان حادث شدن نفس ناطقه بحدوث بدن

بدانکه انسان بحسب صورت ظاهری جسمانی
حیوانی اعنی بحسب صورت بدن من حیث انه بدن نوع واحد باشد از انواع حیوان چنانکه فرس و بقر و غنم و
نظایر آن چه بدن فرسی لامحاله نوع واحد باشد و تفاوت نبود در میان افراد و مگر بعوارض لا بالفصول و همچنین
بدن بقری و غنمی الی غیر ذلک و شک نیست که بدن انسانی نیز چنین باشد غایتش چون نفوس سایر حیوانات
مادیست نه مجرد قائم است بماده بدن نه قائم بذات خود لهذا کسی شک نکرده در اینکه هر یک از فرس و بقر و
غیر آن از حیوانات غیر ناطقه مطلقا نوع واحد باشد و بعضی شک کرده اند در اینکه انسان مطلقا نوع واحد
باشد و بعضی تجویز کرده اند که انسان اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلفه باشد بنا بر اینکه
نفس ناطقه انواع مختلفه باشد و موجب این گمان دو چیز است یکی بعد ما بین النفوس در سعادت و شقاوت
و خیریت و شریت و دیگری ورود بعضی روایات مشعره بر اختلاف مثل الناس معادن کمعادن الذهب والفضة

وپوشیده نیست ضعف وجهین چه اول مجرد استبعاد است ودوم اشاره باختلاف استعدادات نفس ناطقه اگرچه مجرداست قائم بنفس است باده بدن تا وحدت نوعیه بدن موجب وحدت نوعیه نفس باشد لیکن ما بیان کردیم که نفس ناطقه باوجود تجرد صورت نوعیه بدنست وصورت نوعیه نوع واحد نتواند بود مگر نوع واحد پس نفس ناطقه انسانی نوع واحد باشد وتکثر نوع واحد بذات یا بامری که داخل باشد در ذات نتواند بود بلکه بامور باشد از خارج ذات وامور خارجه در نوع یا امور لازم وعارض وتکثر نوع واحد بسبب امور لازمه نیز نتواند بود چه امری که لازم ذات باشد اثر ومنفک نتواند شد پس اگر ذات متکثر شود بدو فرد مثلا که بعد از آن هر فرد از فرد دیگر بامری متمیز باشد که لازم ذاتست چون ذات در فرد دیگر نیز متحقق است پس اگر آن لازمی که در یک فرد است در دیگری نیز بعینه باشد تعدد متحقق نشود واگر در فرد دیگر نباشد وحال آنکه ذات در فرد دیگر هست لازم آید انفکاک لازم از ذات شده باشد واین محال است پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات وبسبب لازم ذات نتواند بود بلکه بسبب امور عارضه باشد وهیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند شد مگر بواسطه بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات خود در انفعال نتواند بود زیرا که منفعل چه فصل ممیز نفس از عقل همین است پس بذات خود معروض هیچ عارض نتواند بود پس تکثر نفس ناطقه از جهت بدن باشد وچون تکثر از جهت بدن باشد وجود هر فرد از افراد نفس ناطقه نیز بسبب بدن باشد چه معنی فرد نیست مگر ماهیت نوعیه محفوف بعوارض مشخصه یعنی معنی نوعی که معروض عوارض مشخصه باشد وچون عوارض از جهت بدن باشد وجود فرد نیز از جهت بدن وبسبب استعداد بدن باشد پس هیچ فردی از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن موجود نتواند بود واین است معنی حدوث نفس بحدوث بدن وچون ثابت شد حدوث نفس بحدوث بدن پس روایاتی که مشعر باشد بر تقدم ماول باشد مثل الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف ومثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام ودور نیست که مراد از حدیث اول تماثل وتنافر وتناسب ارواح که مبنی بر قرب بعد از حیث ابدان ومراد از حدیث دوم تقدم ارواح باشد که مآل حال نفوس ناطقه بعد از استکمال اتصال بآن ارواح است که عقول مجرده ونفوس فلکیه است و از این قبیل است حدیث اول ما خلق الله عقلی او روحی چه اشاره است بعقل اول که مرتبه آن نفس مرتبه مقدسه نبوی بحسب مآل یکی است وهمچنین است احادیثی که در باب تقدم ارواح انبیا واوصیای انبیا صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده

فصل هفتم از باب دوم از مقاله اولی در بیان بطلان تناسخ

یعنی نقل نفس ناطقه از بدن بعد از موت ببدن دیگر انسانی وآنرا نسخ گویند یا ببدن حیوانی دیگر غیر ناطق وآنرا مسخ گویند ویا بجسم نباتی وآنرا فسخ گویند ویا بجسم معدنی وآنرا رسخ گویند ودلیل بر امتناع نقل مطلقا آنست که دانستی که نفس صورت نوعیه بدنست وتشخص شخص بصورت نوعیه وی چه ماده بر سبیل ابهام متقوم شخص معتبر است لهذا تبدلات وتحللات کثیره که واقع شود در بدن موجب تبدل شخص نیست وشخص کودک مثلا بعینه شخص شیخ سالخورده است خواه در انسان وخواه در نباتات وخواه در سایر حیوانات ونفس

نیست در اینمعنی میان تجرد صورت نوعیه چنانکه در انسان و میان مادیت صورت نوعیه چنانکه در غیر انسان چه
صورت غیر انسان اگرچه قائم بماده است اما جوهر است نه عرض که اگر عرض میبود بتبدل موضوع لامحاله موجب تبدل
وی میشد لهذا تبدل ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهری نیست پس مادام که صورت نوعیه شخصیه باقیست
شخص برقرار است هرچند ماده متبدل شود و چون اینمقدمه دانسته شد گوئیم اگر نفس زید مثلا که صورت
نوعیه زید است منتقل شود ببدن عمرو یا ببدن حیوان دیگر یا غیر آن لازم اید که شخص عمرو مثلا بعینه شخص زید
باشد و بطلان این از اجلای بدیهیات است دلیل دیگر انکه دانستی که تشخص نفس مستفاد از بدنست و معنیش این
که استعداد خاصی که مر بدن زید را مثلا در وقت فیضان روح حاصل باشد موجب این است که از مبدا فیاض
خصوص این نفس شخصیه که نفس زید است فایض شود پس اگر نفس زید منتقل شود ببدن عمرو خالی از ان نیست
بدن عمرو مستعد خصوص این نفس زید بود باینمعنی که اگر نفس زید حاضر و مهیا نمیبود نفسی که فایض میشد بر
بدن عمرو بعینها همین نفس زید میبود یا نه پس اگر مستعد خصوص نفس زید بوده لازم اید اتحاد بدنین چه خصوصیت
مستفاد از شی لامحاله غیر خصوصیت مستفاد از غیر انشی باشد و این لازم اعنی اتحاد بدنین ضروری البطلان
است و ایضا لازم اید جواز تعلق نفس ناطقه ببدنین در حالت واحده چه لامحاله جایز بود مستعد شدن بدن
عمرو بهمین استعداد خاص در وقت حیات زید و بطلان اینمذهب نیز بدیهی است و اگر مستعد خصوص نفس زید
نبود لازم اید تعلق نفس زید بوی تخصیص بلا مخصص باشد و بطلان این مقرر شده و در موضع خویش از این
کتاب بیاید انشاء الله العزیز اگر گویند حاجت بدن عمرو بنفس ما و جود نفس مفارقت کرده از زید کافیست در
تخصیص جوابش گوئیم جایز است مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد در وقتی که نفوس مفارقه متعدد باشد و
یا هیچ نفسی مفارقت کرده مهیا نباشد دلیل دیگر بعد از این انشاء الله العزیز اثبات خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود
موجود نتواند شد خواه فاعل موجب باشد خواه مختار و وجوب وجود نفس ناطقه باستعداد بدن تمام شود پس
اگر بدن مستعد باشد برای وجود خصوص نفسی وجود ان نفس واجب شود و با وجود ان نفس اگر نفس دیگر
مفارقت کرده از بدنی نیز تعلق ببدن مذکور تواند گرفت لازم اید تعلق نفسین ببدن واحد و این ضروری البطلان
است چه هر شخصی بالضروره نداند خود را مگر صاحب یکنفس و نتواند بود که نفسی که بدن مستعد او شده همین نفس
مفارقت کرده باشد و الا لازم اید جواز استعداد بدنین برای خصوص نفسی و این مستلزم جواز تعلق نفس
واحد است ببدنین در حالت واحده چنانکه مذکور شد و اگر بدن مستعد خصوص نفسی نباشد وجود خصوص
نفسی برای وی و هم چنین تعلق خصوص نفسی بوی محال باشد چه تعلق نیز امر یست ممکن تا واجب نشود موجود
نتواند شد و بر شق اول این دلیل اعتراض نتوان کرد که شاید وجوب وجود نفسی برای بدن مشروط باشد
بیافت نشدن نفس مفارقی چنانکه مشروطست باستعداد بدن پس لازم نیاید تعلق نفسین ببدن واحد چرا
که ما در نفسی که بدن مستعد او باشد خصوصیت اعتبار کرده ایم و استعداد خصوص نفسی مشروط بعدم نفس

مفارقه نتواند بود چه اگر نفس مستعد بطلان همین نفس مفارقه باشد چون وجودش شرط عدمش بود و اگر
غیر او بود نفس مفارقه مانع وجود آن نتواند بود بالضرورة و وجود معلول مشروط بعدم چیزی که مانع از وجود
معلول نیست نتواند بود و این دلائل ثلثه براهین قطعیه است بر بطلان تناسخ مطلقا و بر بطلان تناسخ دلائل
اقناعیه نیز که موجب زیادتی اطمینان شود بسیار است اما از آنجمله سه دلیل ذکر کنیم دلیل اول شک نیست
بدان آلت نفس ناطقه است که بواسطه آلات استکمال خود تواند کرد و بدن جنین چون هنوز در کمال لحمیت صورت و
اعضا کاری چندان کامل نشده و عظام و اعصاب مستحکم نگردیده مناسب نیست مگر نفسی را که مانند او باشد در عدم
استحکام و عدم فعلیت تامه و آن نیز عقل هیولانی است که بالقوه محض است اما از برای بدن کاری که از طبیعت نیز
آید و نفس مفارق شده از بدن لامحاله بالفعل شده و بکار آمده و استعمال آلات کرده و قوی شده نیز نتواند
بود که تعلق گیرد به بدن چنین و این دلیل اگرچه بحسب ظاهر اقناعیست بنابر آنکه مبتنی است بر مناسبت و عدم
مناسبت اما اگر استقصا کرده شود ظاهر گردد که از براهین قطعیه است که مفید یقین است دلیل ثانی و هو
شک نیست که نفس ناطقه ادراک معقولات اگرچه در حال تعلق ببدن کند اما بذات خود کند نه با آلت و معقول
در ذات وی مرتسم شود و همچنین ملکات و اخلاق اگرچه بتمرین و مزاولت آلات بهم رساند در ذات نفس بهم رسد
و مستحکم گردد بحیثیتی که بفقدان بدن معقول نشود پس اگر نفس یکی از ما مثلا از بدن دیگر منتقل شده بودی
ببدن ما بایستی که معقولات و ملکات مکتسبه مستحکمه در حین تعلق بدان بدن سابق الحال در وقت تعلق
باین بدن که در او هستیم بیاد ما افتادی و بکار ما آمدی و اگر همیشه و همه کس را نبودی احیانا بعضی از مردم را بودی
و حال آنکه بالضرورة هیچکس را نیست و این دلیل نیز در قوت قریب است بدلیل اول دلیل سوم اگر لازم
بودی منتقل شدن نفس بعد از مفارقت ببدن دیگر بایستی که همیشه عدد ابدان هالکه با ابدان حادثه
برابر بودی و حال آنکه نه چنین است چه بسیار افتد که وبای عامی حادث گردد یا قتل عامی واقع شود و بدنهای
بسیار هلاک گردد که مثل آنها بحسب عدد در قرنهای بسیار حادث نشود و این دلیل بقوت دلیلین سابقین نیست

فصل هشتم از باب سوم از مقاله اولی در اشاره بنفوس فلکیه و مجردات عقلیه

چون بحسب ترصد معلوم شد که افلاک متحرکند بحرکات دوریه و حرکت مستدیره از طبیعت عدیم الشعور صادر
نتواند شد چه حرکت مستدیره طلب وضعیست و ترک همان وضع بعینه و ترک و طلب نسبت بشیء واحد از طبیعت
نتواند شد چه طبیعت هرچه را طالب باشد همیشه باشد و هرچه را کاره همیشه کاره بود و نفس که ذی شعور و ذی اراده
است پس تواند بود که شیء واحد مطلوب و مراد وی باشد بوجهی و مهروب عنه او باشد بوجهی دیگر یا وقتی مطلوب
او باشد و وقتی دیگر غیر مطلوب پس حرکات افلاک ارادی باشد نه طبیعی و اراده فلک عقلی تواند بود نه حیوانی
چه اراده حیوانی تابع شهوت و غضب باشد و شهوت و غضب در فلک نتواند بود چه شهوت میل طلب ملائم
جسمانی است و غضب میل دفع منافر جسمانی و چون در فلک تضاد و انفعال و تجدد نیست منتفی گشت و کلال و فساد

را دنیست پس ملائمت و منافرت جسمانی در او نبود چه این هر دو فرع تأثیر و تأثر جسمانیست و تأثیر و تأثر فرع ذی مدت
و انفعال تجددی پس اراده فلکی عقلی باشد و اراده عقلی تابع تصور کلی است که کار مجرد است نه مادی پس نفس فلک
مجرد باشد از ماده چون نفس ناطقه انسانی و چون تجرد نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت ذوات مجرده
عقلیه نیز هست چه اراده عقلی مستدعی مراد عقلی است و اراده عقلی خالی از شهوت و غضب متعلق نشود مگر
بخیر بالذات و خیر بالذات نبود که در او عدم و فقد نبود چه مناط شریت عدم است و چون در او عدم نبود جهت فساد
نبود پس باید مجرد باشد چه در حد ذات مادی حاجت بماده و وضع و موضوع باشد و مجرد نفسی نتواند بود چه
نفس در فعل محتاج بوده بماده پس مراد فلک در حرکت امری بود مجرد از ماده ذاتا و فعلا و اما ذات مجرد مقصود از
حرکت نتواند بود و هم چنین کمالات غیر متعدیه از ذات نیز نتواند بود بلکه کمالی باید که فایض شود از ذات مجرد
و چون فیضان موقوف بمناسبت است پس حرکت سبب حصول مناسبت باشد و وجه مناسبت تشبه متحرک تواند بود
در حرکت بذات مجرد چه حرکت افلاک واسطه رسیدن نفع است از مبدأ بکاینات چه امور کاینات مستند است باوضاع
افلاک پس فلک حرکت بجهت آن کند که شبیه شود بمجرد در ایصال نفع بغیر و بسبب این مشابهت مناسبت مستحق
شود فیضان کمالات را و نمی تواند بود که نفس ایصال نفع مقصود اصلی از حرکت باشد چه مراد عقلی باید خیر و
کمال بود بجهت مرید و نفس ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل نیست اما سبب و واسطه کمال و خیر تواند شد پس چون
مقصود افلاک در حرکات تشبه بمبدأ مجرد بود و حرکات مختلف باید که مشبه به متعدد باشد پس مبادی مجرده
متعدده ثابت شود و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود و یا عقل و واجب الوجود متعدد نتواند بود بنا بر دلیل
توحید پس مبادی مجرده عقلیه ثابت باشد بعدد افلاک کلیه تسعه چه واجب الوجود مشبه به بحرکت نتواند
بود چه حرکت سبب مشابهت در واسطه فیض بودن شود و واجب الوجود مبدأ فیض است نه واسطه فیضان
علوم و کمالات بر نفوس ناطقه انسانیه نیز مستدعی تعقل دیگر است چه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوه محض است
و لابد است از عقلی که اخراج وی کند از قوه بفعل و از اینجهت ویرا عقل فعال گویند یعنی بالفعل کرداننده نفوس
ناطقه پس عدد مجموع عقول ده باشد و اینها عقول سلسله طولیه اند و در مرتبه هر عقلی از عقول که بازای
افلاک مرکبه اند عقول متعدده باشند و اینها عقول عرضیه اند و از جمله عقول عرضیه عقولی اند که در مرتبه عقل
عاشر واقعند بازاء انواع کائنات و آنها را ارباب انواع و ارباب طلسمات نیز گویند و عقل فعال خزانه معقولات نفس
ناطقه انسانی باشد بدلیل ذهول چه نفس گاهی ذاهل شود از معقولات خود و وقتی دیگر بیاد آورد بی آنکه محتاج
بکسب جدید بود و حال آنکه معقولات نفس در ذات نفس مرتسم شود نه در قوتی از قوای نفس مانند صور محسوسات
پس اگر در حالت ذهول معقولات در ذات نفس مرتسم بودی و ذهول غفلت از آن ممکن نبودی پس در آن وقت این
صور از ذات نفس زایل شود و در عقل فعال باشد چه آن صور معدوم نتواند شد و اگر نفس را ربطی بعقل فعال
نرسیده بودی که هرگاه خواهد رجوع باو تواند کرد چنانکه کسی رجوع بخزانه خود کند همانا در وقت یاد آو

یا از فعلیت و تحصیل تعقل فعال بی شایبه قوت و ابهام بحسب وجود تنها او صورت معقول است بذات و نیز بهش از حصول نقص و قبول کمال بجهتی دیگر برای تسمیه او بعقل فعال تحصیل توان کرد

تصور معقوله محتاج بکسب جدید بودی و مراد از خزانه بودن عقل فعال برای نفس همین است که ربط مذکور بهم رسد
و بنابراین در وقت نسیان نفس مر تصور را بحیثیتی که محتاج بکسب جدید شود تصور همان در عقل فعال مرتسم باشد
لیکن ربط مذکور نمانده باشد و معنی خزانگی برطرف شود پس تصور دران حالت در خزانه نفس هم نباشد چنانکه در
نفس نیست لهذا محتاج بکسب جدید باشد و تسمیه این ذوات مجرده بعقول و تسمیه محرکات فلکیه بنفوس اصطلاح
حکمتست و بلسان شرع مطهر انکه مقربین عبارت از ایشان باشد و احیانا در احادیث لفظ عقل وارد شده و مراد
عقول مجرده است و افلاک را قوای دیگر هست که ادراک اوضاع جزئیه بان کنند و بجای خیال ما باشد و از نفوس
منطبعه گویند و جمیع جزئیات که درین عالم موجود شوند در نفوس منطبعه فلکیه مرتسم باشند **فصل نهم
از باب دوم از مقالهٔ اولی در بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن و بیان لذت
والم روحانیین و ذکر سعادت و شقاوت حقیقیین** چون ثابت شد که نفس ناطقه جوهریست
مجرد از ماده و قائم نیست بماده بدن پس موت و فساد بدن موجب موت و فساد وی نبود و خود بخود نیز قابل طریان عدم
و فنا نیست چه طریان عدم بر موجود از مرضد و منافی تواند بود و مجردات را ضد و منافی نیست چه تضاد و منافات
مخصوص دار ابعاد خصوصاً عالم کون و فساد است و نفس ناطقه واقع در عالم کون و فساد بتقریب تعلق بدن نیست
بلکه بالذات از جمله مجرداتست و واقع در عالم مجردات و هرگاه فساد بدن موجب فساد وی نشود از هیچ راهی دیگر فساد
باو راه نتواند یافت پس نفس ناطقه و سایر مجردات قابل هیچگونه عدمی نیستند مگر عدم ذاتی و اینکه در قرآن مجید
وارد شده که کل شیء هالک الا وجهه پیش محققین محمول بر عدم ذاتیست چنانکه از ابی یزید نقل شده که در وقت
شنیدن حدیث کان الله ولم یکن معه شیء از روی تاکید در تصدیق گفت که الان کما کان و میتوان بود که آیه کریمه
محمول بظاهر نیز باشد باعتبار مستقبل در قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر باعتبار ماضی در ازل
که حدوث عالم بان متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی اشیاء در نزد قیامت کبری در لحظه از لحظات دهریه نیز زمانیه
جلوه کند و ظاهر شود و وجود اشیاء دران لحظه باطن و مختفی گردد بسبب ظهور استیلای وجود حقیقی واجبی
و این مقدمه بتقریب مذکور شد اکنون برسر مطلب رویم و گوئیم چون نفس مفارقت کند از بدن لا محاله قائم باشد
بذات خود پس اگر کامل شده باشد در علم و عمل و چنانکه مفارق شده از بدن از این عالم مجرد باشد از آثار آن
هم بحیثیتی که در او اثری از آثار بدن و این عالم نمانده و رسوخ نیافته باشد و بازای آثار این عالم آثار آن عالم که
علوم و فضایل حقیقه است و اخلاق و ملکات حسنه است راسخ گشته بالکلیه محظوظ و متلذذ شود در عالم مجرد
عقلیه و متلذذ باشد بلذات حقیقیه چه لذت حقیقی لذت روحانی است اعنی ادراک ملایمات روح مجرد که غذای
حقیقی نفس ناطقه مجرداست چه غذای هر چیز انست که قوت او بان افزاید و قوت شیء بملایم وی افزاید و لذت
دانستی که نیست مگر ادراک ملایم و ملایم نفس امور مجرده عقلیه و انوار علمیه است مشاهده ذوات مجرده که در
حسن و بها هیچ چیز بان نرسد و انچه مردم لذتش میدانند اعنی ادراک ملایمات جسمانیه از امور شهویه و غضبیه

در حقیقت لذت نیست بلکه راجع شود بدفع الم و با وجود این تکرار و استمرارش مولم و ممل باشد و بر تقدیری که
لذت باشد شک نیست که محفوف و ممتزج باشد بمکاره و آلام غیر محصوره و لذتی صرف محض خالی از کدورات
در نشأه دنیا و عالم سفلی مخلوق نگشته چنانکه حضرت امام زین العابدین ع فرموده که جماعتی از جماعتی که لاف
عقل زنند و حسرت بر غیر موجود خورند و در طلب چیزی که اصلاً مخلوق نگشته عمر صرف کنند پرسیدند که
یا بن رسول الله چه چیز است که مخلوق نگشته و مردم طالب اویند فرمود که ان چیز راحت است در دنیا چه راحت که
اخروی مخلوق شده و مردمش در دنیا جویند و این طلب امریست محال پس چون نفس ناطقه مجرد شود و بان لذت که
بیان کردیم رسد همیشه در ان لذت جاوید بماند و ان لذتیست و مرادی که هیچ لذتی و مرادی بپای او نرسد و این است
حقیقت سعادت که موعود است برای مؤمنین و جنت حقیقی که معد و مهیاست برای متقین و وجود جنت جسمانی
نیز محقق است لیکن سعادت این طبقه یعنی کاملین در علم و عمل در جنت جسمانی نیست بلکه ان سعادت متوسطین
از اهل ایمان است و اگر العیاذ بالله نفس مفارقت کند و معرفت حاصل نکرده باشد و تصورات مطابقه و تصدیقات
حقه در او حاصل نشده و از ادای طاعات و فعل خیرات ملکات فاضله و اخلاق ستوده در او رسوخ نیافته و بناء
ابنیه آراء باطله و اعتقادات فاسده در وی مرتسم شده و میل شهوات و تحصیل امانی وی را ملکه گشته و صفات ذمیمه و
اطوار غیر مرضیه وی را خلق و عادت گردیده و مع جمیع ذلک شعور نیز او را بکمالات باشد و تصور مراتب عالیه کرده
بود چون مجرد شود و هیچ ملائم جوهر خود نبیند و همه منافی بیند و دست از همه آنها که ملائم و لذیذ پنداشته کوتاه
گشته و طریق وصول و میل شهوات حسیه و هوسات و لذات بهیمیه و همیه بالکلیه مسدود گردیده و رغبت بدان
و بار خاران در نفس ریشها دوانیده و هر ریشه از ان افعی جان گزائی شده سر در جان بیچاره نهاده همیشه در این
حالت وی را المی روی نماید و عذابی فرو گیرد که نسبت ان الم و انعذاب باین المها و عذابهای دنیوی چون نسبت آتش
دوزخ باشد باین آتشها و در انوقت بداند حقیقت انچه در حدیث آمده که خدای تعالی آتش دوزخ را هفتاد نوبت
شسته و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود بان منتفع توانند شد و این است شقاوت حقیقی و حقیقت نار که مأوی
کفار و فجار و مثوی المتکبرین و الاشرار است ابد الآباد اعاذنا الله تعالی منها و جمیع اولیائه بفضله و کرمه و اینکه بیان
کردیم سعادت و شقاوت روحانی و جنت و نار معنویست که وصول بان و دخول در ان بمجرد مفارقت نفس از بدن
محقق شود و اما لذت و الم جسمانی و بهشت و دوزخ ظاهری بعد از بعث ابدان در قیامت بظهور خواهد رسید
این بود بیان حال کاملین در علم و عمل و بالعکس در خسران علم و عمل یعنی نفوسی که با عدم علم و عمل صالح متصف
باضداد ان یعنی جهل مرکب و شرارت باشند و از اینجا تواند دانست حال متوسطین در علم و عمل نیز اما حال کاملین
در علم و مفرطین در عمل انست که ایشان نیز مدتی در عذاب باشند و بر تقصیر در اعمال صالحه متألم و نادم تا المی و ندامت
بغایت و نور علم ایشان مکدر بظلمات اعمال سیئه تا انکه آخر ببرکت انوار علوم حقیقیه و معارف الهیه که حاصل کرده
باشند زنگ سیئات اعمال از آینه جوهر ایشان برکرده شود و رحمت الهی ادراک مال حال و عاقبت احوال ایشان

کند و منسلک در زمره طبقه اولی گرداند و اما حال کاملین در عمل و مفرطین در علم که از اهل ذکا و شعور باشند
در تحصیل علوم حقیقیه و معارف یقینیه تقصیر کرده و بتقلید محض اکتفا نموده است که عملی که کرده باشند چندان
بکار ایشان نیاید همین قدر باشد که از جهت اعمال معذب نباشد اما از تقصیر در علم همیشه در تالم و ندامت عظیم که
عذاب روحانی عبارت از انست گرفتار باشند و تواند بود که اگر تقلید محققین کرده باشند نه مبطلین از عذاب جسمانی
و دوزخ ظاهری ناجی شوند و اگر مقلد مبطلین باشند از ان نیز نجات نخواهند داشت و اما حال کاملین در عمل
و قاصرین در علم که ایشان را شعور و ذکائی نبود که بان تحصیل علوم حقیقیه توانند نمود و بتخصیص که تقلید
محققین کرده باشند ایشان را عذابی و تالمی اصلا نبود چه از طریق عمل بالفرض مستحق عذاب نباشند و از عدم
علم نیز تالمی نباشد چه ادراک مرتبه کمال علمی نکرده اند و شعور بان ایشان را حاصل نشده که از فقدان ان المی حاصل
شود و اکثر اهل جنت جسمانی این طبقه باشند و ایشانند مراد از بله در حدیث اکثر اهل الجنة البله و اما نفوس
ساذجه محضه و عقول هیولانیه که خالی باشند از معقولات و صور کلیه تحصیلا و تقلیدا چون نفوس اطفال بعضی
رفته اند بهلاک و فساد این نفوس بعد از فساد بدن بسبب انکه قوام و فعلیت نفس بصور عقلیه است چون این
نفس بالقوه محض است و خالی از جمیع صور لیس اورا قوامی و فعلیتی نباشد که تواند باقی بود و این مذهب شیخ
ابو علی بن سینا و غیر او است و محققین ضعیف دانسته اند و شیخ فرموده که علوم ضروریه و احکام بدیهیه که هیچ نفس
از او خالی نیست در فعلیت نفس ناطقه کافیست پس باقی تواند بود و این سخن صحیح نیست اما اینکه نفس طفل در
هر سنی که باشد پیش از سن ترعرع و تمیز البته علوم بدیهیه در او حاصل و بالفعل باشد جای نظر و تامل است
و میتوان گفت که علوم ضروریه چون نظریست بالفعل نبودن الحال اعنی در وقت تعلق منافات با بالفعل
شدن در وقت مفارقت ندارد چه بالفعل نبودن اعنی ملتفت الیه و مشعور به نبودن لازم ندارد نبودن را بلکه
میتوان بود که باشد و مشعور به نباشد بسبب انکه اشتغال بامور بدن که هنوز در کمال ضعف است حجاب شود
و مانع گردد از مشاهده بودن علوم ضروریه که بالفعل موجود باشد این بود توجیه کلام شیخ و من میگویم
که نفس ناطقه همین که موجود و حادث شد حاصل شود اورا علم بذات خود بالفعل چه علم نفس بذات خود عین ذات
خود است و باین علم اورا قوامی و تفردی ثابت شود که بقای او ممکن باشد و برین تقدیر همین که نفس فایض شد
اگر همان لحظه بدن فاسد شود نفس باقی خواهد بود و باین توجیه وضوح یابد حدیث انی اباهی بکم الامم یوم
القیمة ولو بالسقط و باینجا ختم کنیم مقاله اولی را که در علم خودشناسیست بفضل الله و توفیقه مقاله دوم

در علم خداشناسی مقصود از این مقاله در سه باب مبین شود **باب اول از مقاله دوم در بیان اثبات
واجب الوجود تعالی شانه و بیان توحید و یگانگی او سبحانه** و در او چند فصل است **فصل اول
از باب اول از مقاله دوم در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و مفهوم و تقسیم
مفهوم باعتبار اتصاف بوجود و عدم بواجب و ممکن و ممتنع** بدانکه معنی وجود و عدم بدیهی است

نیستی است بفارسی معنی موجود و معدوم بعربی هست و نیست بفارسی و بالجمله معنی وجود معنیست بدیهی
التصور و جلی ترین بدیهیات و تصورش سابق بر همه تصورات لهذا تعریفش ممکن نیست چه او را بهر چه تعریف کنی
البته تصور او مقدم بر تصور آنچیز خواهد بود و مراد از عدم معنیست مقابل معنی وجود و ما از روی تنبیه و
آگاهانیدن و التفات فرمودن نفس سامع بسوی آن معنی گوئیم چون خواهی بدانی که مراد از وجود و عدم چیست ملاحظه
کن و ببین که هرگاه گوئی زید مثلا در خانه هست یا در خانه نیست از لفظ هست و نیست چه مراد تو است و ظاهر است
که نیست مراد تو مگر بودن زید یا نبودن زید در خانه و زیاده از بودن و نبودن البته چیزی دیگر مراد نیست پس هرگاه
کسی گوید انسان مثلا موجود است و یا عنقا مثلا معدوم است از وجود و عدم نخواهد مگر همان بودن و نبودن
غایتش در اول ظرف بودن و نبودن که خانه باشد مذکور است و در ثانی ظرف بودن و نبودن که خارج ذهن است
مذکور نیست و معنی ظرف خارج ذهن بودن است که قایل این قول انسان اگر تصور کند انسان لامحاله در تصور
و اندیشه او که ذهن عبارت از آنست بوده باشد و مرادش از موجود است آنست که انسانی که در تصور هست در خارج
از تصور من بلکه خارج از همه تصورات نیز هست و در مثال عنقا مرادش از معدوم نیست آنست که عنقائی که در تصور من
است در خارج از آن تصور من از همه تصورها نیست و از این بیان که کردیم روشن شد که وجود در همه موجودات
بیک معنی است و همچنین عدم در همه معدومات چه بجای لفظ انسان و لفظ عنقا در مثال مذکور هر موجود و معدوم
که گذاشته شود حکم همین خواهد بود پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و باز روشن شد که وجود منقسم
است بوجود خارجی و وجود ذهنی و وجود در هر دو قسم نیست مگر بیک معنی و تفاوت بخارجی بودن است و ذهنی
بودن و معنی خارج و ذهن نیز معلوم شد و نیز باندک تاملی ظاهر شود که معنی وجود معنی نیست که در خارج موجود
باشد بطریق بیاض و سواد و سایر کیفیات چه هرگاه گوئیم زید مثلا موجود است در خارج ظاهر است که در خارج
صفتی نیست قائم بذات زید که معنی وجود آن صفت باشد چنانکه هرگاه گوئیم جسم ابیض است در خارج صفتی هست
قائم بجسم که آنرا بیاض گویند بلکه معنی وجود که در زید موجود است معنیست که در ذهن در آید از ملاحظه زید در
خارج چون معنی فوقیت که در ذهن در آید از ملاحظه سما مثلا و نسبت بارض نه آنکه صفتی قائم باشد در خارج
بسما که آنرا فوقیت خوانند و این قسم معانی را معانی اعتباریه خوانند چون فوقیت و تحتیت و وحدت و کثرت الی غیر
ذلک و مراد از اعتباری بودن آن نیست که محض اعتبار ذهن باشد و بس بلکه منشأ انتزاعی در خارج باشد آن معنی را
مثلا معنی فوقیت از سما در ذهن در آید نه از ارض و معنی تحتیت بعکس این و این نیست مگر بسبب اینکه سما در خارج
بحیثیتی است که از ملاحظه آن حیثیت معنی فوقیت در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای ارض نیست و لهذا از
تصور ارض معنی فوقیت در ذهن در نیاید و حیثیتی دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظه آن معنی تحتیت در ذهن
در آید و آن حیثیت ثابت برای سما نباشد پس آن حیثیت را که از ملاحظه وی معنی اعتباری در ذهن در آید منشأ
انتزاع آن معنی اعتباری گویند پس معنی وجود اگرچه اعتباری است اما نه اعتباری محض و الا بایستی که از ملاحظه

باندک تاملی ظاهر شود اعتباریت مفهوم وجود و عدم قیام مصداق و مفهوم در خارج با هیئت قیام العرض بالموضوع ... شود اعلم ... ما عداد و یا ماهیات ... الاصل مع الصحیح منه

عنقا نیز اینمعنی در ذهن در آمدی بلکه اعتباریست که منشا او نبود در خارج و آن حیثیتی است که در انسان مثلا هست و در عنقا نیست و آن حیثیت صادر شدن است از علت که انسان را علتیست و سببی که صادر شده از آن علت و سبب اما هیچ انسان و عنقا ذاتیست و سببی که علت صدور وی باشد و صادر شدن انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد زیرا که انسان صادر شده از علت را اگر تصور کنیم در ذهن ما در آید بودن انسان در خارج و همین بودن انسان در خارج وجود باشد در خارج پس انسان در خارج باشد اما بودن انسان در خارج در خارج نباشد بلکه در ذهن باشد پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد که منشا دارد در خارج و آن حیثیت صدور انسانست از علت و این نوع اعتبار را که منشا داشته باشد در خارج اعتبار نفس الامری گویند و هر اعتباری را که منشا در خارج نداشته باشد چون اعتبار بودن عنقا مثلا در خارج و یا اعتبار زوج بودن ثلثه در خارج اعتباری و همی و اعتباری محض گویند و هر یک از وجود و عدم منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه و بوجود لغیره و عدم لغیره مثال فی نفسه الانسان موجود و العنقا معدوم و مثال لغیره الانسان موجود کاتبا و الانسان معدوم کاتبا و وجود فی نفسه صفت شیء است باعتبار نفس خود و همچنین عدم فی نفسه و وجود لغیره صفت شیء است باعتبار شیء دیگر و راجع است بوجود شیء دیگر برای شیء اول و همچنین عدم لغیره مثلا معنی الانسان موجود کاتبا وجود کتابتست برای انسان و معنی الانسان معدوم کاتبا عدم و سلب کتابتست از انسان پس باین اعتبار که راجع بوجود یا عدم شیء ثانیست برای شیء اول یا از اول وجود لغیره و عدم لغیره گویند و باین اعتبار که سبب محمول شدن شیء ثانیست بر شیء اول وجود رابطی و عدم رابطی گویند پس هر قضیه که موجود و معدوم در او محمول باشد و شیء موضوع مثال وجود فی نفسه و عدم فی نفسه است مثل زید موجود و خالد معدوم و هر قضیه که محمول در او شیء باشد غیر موجود و معدوم مثال وجود و عدم رابطی و لغیره خواه لفظ وجود و عدم در آن قضیه موجود باشد چون الانسان موجود کاتبا و الانسان معدوم کاتبا چنانکه گذشت چه لفظ موجود و معدوم در این دو مثال اگرچه بمحمول میماند اما محمول نیست بلکه حکم او حکم کان و لیس بود در مثل زید کان کاتبا و زید لیس بکاتب و خواه نه چون الانسان کاتب و الانسان لیس بکاتب چه مفهومش وجود کتابتست برای انسان و عدم کتابتست از انسان و از آنچه ذکر کردیم معلوم شد که وجود و عدم همیشه حال و وصف اشیائند و شیء با ایشان متصف شود و منقسم گردد بموجود و معدوم و خود بآن حیثیت که حال شیء اند قابل نیستند که موصوف شوند و منقسم گردند بموجود و معدوم چه ایشان از این حیثیت حال شیئند نه شیء و شیء باید تا موصوف شود بموجود و معدوم اما از این حیثیت که در ذهن در آیند و ذهن ایشان را ملاحظه کند با قطع نظر از آنکه حال شیئند و اعتبار کند ایشان را شیء تواند بود که متصف شوند بموجود و معدوم و شیء باشند اما شیء بحسب ذهن نه بحسب خارج این بود بیان احوال وجود و عدم اما ماهیت عبارت از چیزیست که از شان او باشد اتصاف بوجود و عدم پس شیء که وجود و عدم حال و وصف او تواند شد ماهیت باشد پس ماهیت و وجود از این حیثیت که وجود است همچنین عدم از این حیثیت که عدم است مقابل هم باشند بحمل مواطاة یعنی شیء واحد باعتبار واحد نتواند بود که

وهذا الحیثیة اتحاده مع حقیقة الوجود

صدور الماهیة من العلة غیر معقول عند ارباب العقول

وحاشا بل الامر بالعکس کلا فالموجود هو الموجود والحاکم علی ذلک البرهان والشهود

هم ماهیت باشد و هم وجود اگرچه تواند که ماهیت باشد موجود یا وجود باشد و در ماهیت لفظ مهیت را اشتقاق کرده
اند از ما به الشئ هو هو یعنی آنچه شئ بان شئ است و هر شئ ماهیت باشد اما نظر با فراد ذاتیه خود نه نظر بافراد مطلق لم
از بالذات و بالعرض مثلا معنی انسان ماهیت باشد نظر بزید و عمرو که افراد بالذات انسانند نه نظر بهذا الضاحک
و هذا الکاتب اگرچه بعینه زید و عمرو باشند چه هذا الضاحک و هذا الکاتب اشاره است بزید و عمرو نه از انحیثیت
که افراد انسانند بلکه از انحیثیت که افراد ضاحک و کاتبند و چون ماهیت را با وجود خارجی اعتبار کنند یعنی از
این حیثیت که موجود است در خارج حقیقت گویند پس حقیقت مهیت موجود در خارج است و مهیت حقیقت لا بشرط
وجود در خارج **اما مفهوم** عبارتست از ماهیت باعتبار آنکه عنوان ملاحظه افراد شود مطلقا یعنی اعم از انکه
افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو مفهوم باشد اما نظر بایشان مهیت نتواند بود
و باین اعتبار مفهوم اعم باشد از مهیت اگرچه بحسب ذات متساوی باشند و چون مهیت را نظر کنی بذات مهیت با
قطع نظر از امور خارجه و آنگاه قیاس کنی او را با وجود و عدم خالی نتواند بود از اینکه وجود ضروری باشد او را یا نه
و بر تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی از آن نبود که عدم ضروری بود و یا نه پس اقسام منحصر در سه باشد
چه احتمال ضروری بودن وجود و عدم هر دو با هم بدیهی البطلان است چه وجود و عدم با هم متقابل باشند پس ه
اجتماعشان محال باشد بالضرورة اما تواند بود که هیچکدام ضروری نباشند چه عدم ضرورت مستلزم عدم مط
نیست پس ارتفاع متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه را واجب الوجود و قسم دوم را ممتنع الوجود خوانند
چه ضرورت عدم لازم دارد امتناع وجود را و قسم سیم را ممکن الوجود گویند چه هر گاه هیچکدام ضروری نباشند
مهیت را و شک نیست که ماهیت قابل اتصاف بهر کدام هست پس هر کدام ممکن باشند مر ماهیت را پس وجود ممکن
باشد مهیت را پس روشن شد که چنانکه معتبر است در مفهوم ممکن سلب ضرورت وجود و عدم معتبر است نیز جواز هر یک
از وجود و عدم پس واجب الوجود مفهومیست که وجود ضروری باشد مر او را در حد ذات خود با قطع نظر از غیر و لا محاله
عدم ممتنع خواهد بود مر او را و ممتنع الوجود مفهومیست که مر او را نباشد وجود مر او را بر هیچ تقدیر از تقادیر ممکنه
و لا محاله عدم ضروری خواهد بود مر او را و ممکن الوجود مفهومیست که ضروری نباشد هیچ کدام از وجود و عدم
مر او را نظر بذات خود اگرچه ضروری باشد احدهما مر او را نظر بغیر که ضرورت ثانیه و لا محاله هر کدام جایز
خواهد بود مر او را **فصل دوم از باب اول از مقاله دوم در ذکر خواص واجب الوجود**
بدانکه هر یک از وجوب و امکان را خاصیتها است که با یکدیگر نیست اما خواص وجوب وجود اول آنست که وجوب وجود
با ترکیب جمع نشود یعنی نتواند بود که واجب الوجود مرکب باشد چه وجود مرکب موقوف باشد بوجود اجزاء خواه اجزاء
خارجی باشد چون بیت و سریر و مرکبات عنصریه و امثال ذلک و خواه ذهنی چون مرکب از جنس و فصل اما در
اجزاء خارجیه توقف ظاهر است اما در اجزاء ذهنی اگرچه اجزاء ذهنیه آنست که ماهیت که در ذهن در آید عقل
او را تحلیل کند باجزائی که هیچکدام در خارج موجود بوجود جدا گانه نباشند بلکه وجود جدا گانه هر یک با

چه منافات در وجود و عدم [illegible]
امتناع محال است و [illegible]
[illegible]

عقل باشد پس وجود اجزاء ذهنی باشد و وجود مرکب نیز از این حیثیت که مرکبست ذهنی و تقسیم مفهوم باقسام ثلثه باعتبار وجود خارجی است نه ذهنی اما شک نیست که وجود اجزاء ذهنی نفس الامریست نه ذهنی اختراعی و وجود نفس الامری فی الحقیقه راجع شود بوجود خارجی پس اگر واجب الوجود مرکب باشد از اجزاء عقلیه هر اینه موقوف باشد وجود او در نفس الامر بوجود اجزاء در نفس الامر و چون وجود مرکب موقوف باشد بر وجود اجزاء پس محتاج باشد بغیر در وجود پس در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد و واجب الوجود انست که در حد ذات خود موجود باشد پس مرکب واجب الوجود نتواند بود خاصیت دیگر انکه چیزی مرکب از واجب الوجود نتواند بود اما ترکیب خارجی بنا بر انکه اجزاء خارجیه منحصر است در مادی و صوری و واجب الوجود جزو مادی نتواند بود چه جزو مادی بالقوه است و در واجب الوجود هیچ بالقوه نتواند بود چه اگر در واجب الوجود جهتی باشد که بالقوه باشد هر اینه ممکن الحصول باشد برای شیء الا بالقوه او نباشد پس واجب الوجود قوه و استعداد ان امر باشد و حال انکه بالفعل موجود است پس هر چه مشتمل باشد بر بالقوه و بالفعل هر اینه مرکب باشد چنانکه محقق شده و ثابت شد که واجب الوجود مرکب نیست و ایضا اگر امری برای واجب الوجود ممکن باشد پس اگر حصولش موقوف بامری دیگر غیر ذات واجب باشد و حال انکه ذات او موجود است بالفعل پس انجهت بالقوه نتواند بود چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد چنانکه بیاید و اگر موقوف بر امری دیگر باشد هر اینه احتیاج واجب بغیر لازم اید و از انچه گفتیم ثابت شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود باشد من جمیع الجهات و این نیز خاصیتی دیگر باشد مر واجب را و جزو صوری نیز نتواند بود چه صورت محتاج باشد بماده در وجود و محتاج بودن در وجود منافی وجوب وجود است اما ترکیب ذهنی بنا بر انکه اجزاء عقلیه تحلیلی باشند و مستقل در وجود نتوانند بود و این منافی وجوب وجود باشد خاصیت دیگر انکه وجود واجب الوجود عین ماهیت او بود که اگر زاید باشد بر ذات او هر اینه معلول ذات او باشد نه معلول غیر والا حاجت واجب الوجود لازم اید بغیر و چون معلول ذات باشد پس ذات مقدم باشد بر وجود بحسب وجود چه تقدم علت بالوجود بر معلول محقق است پس لازم اید تقدم وجود بر وجود و این وجود مقدم اگر عین وجود متاخر باشد دور لازم اید و اگر غیر او باشد نقل کلام کنیم در ان وجود و تسلسل لازم اید و معنی تسلسل بیاید بطلان ان و بطلان دور هم بیاید انشاء الله و معنی وجود واجب عین ذات او بودن انست که نفس ذات واجب بذاتها منشا انتزاع وجود واجب باشد چه دانستی که وجود امریست انتزاعی و لا بد است او را از منشا انتزاع پس هر ماهیتی که منشا انتزاع وجودش غیر ذات او باشد گویند وجودش زاید بر ذات او چنانکه در ممکن و اگر منشا انتزاع وجودش نفس ذات او باشد گویند وجودش عین ماهیت اوست چنانکه در واجب و الا مفهوم وجود که حاصل نمیشود مگر در ذهن قابل ان نیست که عین ماهیتی باشد که موجود است در خارج یا غیر او باشد در خارج و اگر مراد نسبت وجود با ماهیت باشد در ذهن نه در خارج شک نیست که وجود مطلق زاید باشد بر ماهیت خواه در ممکن و خواه در واجب بنا بر انچه دانستی که چنانکه وجود واجب الوجود عین حقیقت

ازوست در خارج مهیت واجب الوجود عین وجود اوست در ذهن چه دانستی که حقیقت همان ماهیت بود باعتبار وجود
در خارج پس هر گاه مهیت در ذهن در آید نتواند بود که با وجود خارجی در آید والا ذهن خارج بوده باشد بلکه
منتزع از وجود خارجی در ذهن تواند در آید پس مهیات اشیا منتزع باشند از حقایق اشیا و تفاوت مهیات از عوارض ذهن
منتزعه نباشد مگر در اینکه مهیت از حقیقت بنفسها منتزع شود و عوارض بسبب امری خارج از حقیقت و چون وجود
واجب در خارج اعنی منشأ انتزاعش عین حقیقت واجب است پس توان انتزاع حقیقتش از وجودش نمودن تا ماهیت حاصل
شود و در ذهن در آید و لهذا ماهیت از واجب الوجود منتفی شده نزد محققین اما امری که از واجب در ذهن در آید
و بجای ماهیت بوده باشد در موجودات دیگر بغیر مفهوم وجود نیست چه هم چنانکه مهیت در موجودات ممکنه
از نفس حقیقت منتزع شود بدون اعتبار امر خارج بخلاف عوارض و تمیز مهیت از عوارض نیست مگر بهمین کذلک مفهوم
وجود از نفس حقیقت واجب وحدها منتزع شود بی ملاحظه امر خارج پس مهیت واجب اعنی امری که منتزع شود از حقیقت
بذاتها عین مفهوم وجودش باشد در ذهن چه اگر غیر او بود و هر اینه از حقیقت بذاتها منتزع شود لازم آید که از امر واحد
بسیط بنفسه بلا اعتبار حیثیت دیگر دو مفهوم مختلف منتزع شود و بطلان این لازم در علم بدیهیات است پس ماهیت
واجب عین وجود وی باشد در ذهن چنانکه وجود وی اعنی منشأ انتزاع وجودش عین حقیقت اوست در خارج و اینکه
گویند که کنه واجب تعالی در ذهن در نمی آید بسبب اینست که واجب را کنه نیست چه کنه ماهیت شیء را گویند که غیر وجود باشد
و نتواند بود که مراد از کنه حقیقت اعنی ماهیت باعتبار وجود باشد اما نفی تعقل کنه باین معنی مخصوص واجب نیست چه
دانستی که هیچ مهیتی باعتبار وجود خارجی حاصل نتواند شد در ذهن خاصیت دیگر آنکه وجود واجبی قابل تکافو
نیست و معنی تکافو تلازم در وجود خارجی است چنانکه معنی تضایف تلازم در تعقل و وجود ذهنی است و تلازم بودن
دو شیء است باهم بحیثیتی که با انتفاء تقدم و تاخر در میان هر دو رابطه باشد که بسبب آن رابطه هر یک از دیگری منفک نتوان
شد یعنی هر یک نظر بدیگری واجب التحقق باشند و اینمعنی اگر در وجود خارجی اتفاق افتد از آن تکافو گویند و اگر
در وجود ذهنی که تعقل عبارت از آنست محقق شود تضایف خوانند پس تضایف بودن دو شیء است بحیثیتی که
تعقل احدهما با تعقل دیگری باشد بوجهی که نتواند بود که یکی از آنها متعقل شود مگر نظر بدیگری چون ابوت و بنوت
و تکافو بودن دو شیء است باهم در وجود خارجی بحیثیتی که وجود یکی محقق نشود مگر نظر بدیگری پس بنا براین تکافو
نتواند بود مگر میان علت تامه با معلول وی و میان دو معلول علت واحده چه علت تامه مستلزم بود مر معلول خود را
و بالعکس و احد المعلولین مستلزم بود مر علت مرا و علت مر معلول دیگر را و بالعکس و علت تامه و معلول وی باهم
در حد ذات اگرچه معیت و تلازم ندارند بلکه علت بالذات مقدم باشد بر معلول اما در جمیع مراتب وجود خارجی
تلازم و معیت دارند پس علت و معلول مطلقا باهم متکافی نیستند بلکه در وجود خارجی باهم تکافو دارند و واجب الوجود را
با ممکن الوجود تکافو تواند بود تکافو خارجی نه تکافو علی الاطلاق اما اینکه تکافو خارجی تواند بود بسبب
که ممکن الوجود معلول تواند شد و میان علت و معلول تکافو خارجی باشد اما اینکه علی الاطلاق نمیتواند بود بنا

برا این است کہ واجب لا محالہ مقدم باشد بالذات بر ممکن کہ معلول وی باشد اما واجب الوجود را با واجب الوجود دیگر تکافؤ ممکن نتواند بود و مراد ما از نفی تکافؤ در وجود واجبی همین است و دلیلش آنست کہ واجب الوجود چون معلول نمیتواند بود پس هر چند در جمیع مراتب وجود و نفس الامر کہ احد الواجبین متحقق است واجب دیگر نیز بالعرض متحقق خواهد بود با عدم تقدم و تاخر اما در تکافؤ همین قدر کافی نیست بلکہ لا بد است از اینکہ هر یک نظر باند یکر متحقق باشند چنانکہ در تکافؤ خارجی میان علت و معلول چہ علت از این حیثیت کہ علت است نظر بمعلول و از این حیثیت کہ معلول است واجب التحقق است هم چنانکہ معلول نظر بعلت واجب التحقق است و هیچ یک از واجبین نظر بدیگری نیز واجب التحقق نتواند بود چہ هر کدام نظر بذات خود واجب التحققند پس اگر نظر بدیگری نیز واجب التحقق باشند لازم آید کہ وجوب تحقق یک امر واحد مستند بدو علت تامہ باشد در حالت واحدہ و این بدیهی البطلان است و از وجوب تحقق علت کہ واجب الوجود باشد نظر بمعلول این هم لازم نیاید چہ وجوب تحقق واجب من حیث الذات نظر بمعلول نیست تا اسناد امر واحد بعلتین لازم شود بلکہ من حیث العلیہ است و وجوب تحقق علیہ نیست مگر نظر بمعلول خاصیت دیگر آنست کہ وجوب وجود اگرچہ در نفس مفهومی است کلی اما در خارج متحقق نتواند بود مگر در ضمن فرد واحد و مشترک نتواند بود میان افراد متعددہ پس هیچ چیزی شریک واجب الوجود نتواند بود نہ در ذات و نہ در حقیقت وجوب پس مفهوم واجب الوجود کہ مفهومیست کلی نہ ماهیت جنسی تواند بود نہ ماهیت نوعی و نہ عرض عام با آنکہ هیچ مفهوم کلی خالی از این اقسام ثلثہ نتواند بود و منافاتی نیست بسبب آنکہ کلیت مفهوم کلی باعتبار افراد مطلقست اعم از اینکہ موجود باشند در خارج یا مفروض باشند در ذهن و این قسم کلی را کہ افرادش مفروض باشند در ذهن کلی فرضی خوانند پس مفهوم واجب الوجود کلی فرضی باشد اما دلیل بر اینکہ مفهوم واجب الوجود ماهیت جنسی نمیتواند بود آنست کہ اگر مفهوم واجب الوجود جنس باشد و جنس لا محالہ جزو ذات باشد نہ تمام ذات پس لا بد باشد او را از جزو دیگر کہ فصل وی باشد پس ترکب واجب الوجود لازم آید و دانستہ شد کہ یکی از خواص واجب الوجود امتناع ترکبست و اما دلیل بر اینکہ مفهوم واجب ماهیت نوعی نمیتواند بود یعنی نمیتواند بود کہ مفهوم واجب در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا و تمام ماهیت هر فرد باشد و تفاوت میان فردین نباشد مگر بحسب عوارض مشخصہ است کہ عوارض مشخصہ کہ عارض هر فردی شود واجب الوجود نتواند بود بجهت عارض محتاج باشد بمعروض و احتیاج منافی وجوب وجود است پس ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج باشد بعلت و علتش یا ذات همین فرد باشد کہ متحقق است بالفرض در ضمن فرد دیگر نیز لازم آید کہ در فرد دیگر نیز همین عارض یافت شود چہ علت در آن فرد نیز متحقق است پس مغایرت میان فردین نباشد و اگر علتش امری باشد خارج از ذات لازم آید کہ آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر از امر خارج آن فرد معین نباشد پس آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد پس واجب الوجود نباشد پس اگر ماهیت واجب الوجود متکثر الافراد باشد بعوارضی کہ معلول عین ذات باشد لازم آید کہ در حد ذات خود موجود نباشد کما موجود باشد متعدد الافراد نباشد چہ آنچہ متعدد است اعنی افراد از این حیثیت کہ افرادست واجب نیست تا بچہ با واجب اعنی ماهیت من حیث هی متعدد نیست و اما دلیل بر اینکہ مفهوم واجب الوجود عرض عام نمیتواند بود آنست کہ وجود واجب چنانکہ

دانسته شد عین ذات واجبست و وجوب نیست مگر تاکد وجود یعنی در حد ذات موجود بودن پس آن نیز عین ذات باشد
وچون عین ذات باشد عرض نتواند بود اما شبهه مشهوره بشبهه ابن کمونه وانم تقریرش انست که کسی کوید معنی وجود
عین ذات بودن چنانکه دانسته شد که ذات بذاتها منشأ انتزاع وجود باشد نه انکه وجود در خارج متحقق باشد و عین
ذات باشد و نه انکه مفهوم وجود که حاصل نمیشود مکر در ذهن عین حقیقت خارجی باشد پس بنابراین تواند بود که دو
واجب الوجود باشد که هر یک بتمام حقیقت مخالف باشد با دیکری و مفهوم وجوب وجود عرضی لازم باشد و منتزع شود
از نفس ذات هر یکی بنفس ذاتها چنانکه مفهوم نفس وجود و هیچ ما به الاشتراک ذاتی میان هر دو نبوده باشد تا لازم اید ترکب
هر دو از جنس و فصل یا احتیاج هر کدام در تشخص بامری خارج از ذات **جوابش** انست که چنانکه دانستی که حقیقت وجود
اعنی منشأ انتزاعش عین ذات واجبست در خارج دانستی نیز که ماهیت واجب عین مفهوم وجود اوست در ذهن و مفهوم
وجود معنی واحد غیر مختلف است پس اکر مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقت متخالفه لازم اید که دو حقیقت متخالفه را
مهیة واحده غیر مختلفه باشد و این محالست چه حقیقت چنانکه دانسته شد نیست مکر مهیت باعتبار وجود خارجی بلکه
حقیقت فی الحقیقه نیست مکر منشأ انتزاع مهیة پس اکر مفهوم وجوب وجود که مانند وجود معنی واحد غیر مختلف است منتزع
شود از دو حقیقت مختلف لازم اید که معنی واحد غیر مختلف تمام مهیة دو حقیقت مختلف تواند بود و بطلان این لازم
از اجلای بدیهیات است **خاصیت دیکر** انست که ذات واجب الوجود تشخص عین ذات اوست و بیانش انست که
تشخص عبارت از معنی است که چون بمفهوم ضم شود ان مفهوم را جزئی و معین کرداند مثلا مفهوم انسان مفهومیست کلی
که صادق میاید بر افراد کثیره و مفهوم زید که فردی از افراد اوست صادق نمیتوان بود مکر بر ذات واحد پس مفهوم زید
همان مفهوم انسانست که معین و مخصوص شده بحیثیتی که بر غیر ذات واحد صادق نتواند شد و اینمعنی اعنی امتناع
صدق بر افراد کثیره حاصل نشده مر معنی انسان را مکر بسبب ضم خصوصیات بسیار از کم معین و کیف معین و وضع معین
الی غیر ذلک که مجموع ان خصوصیات در ذات دیکر یافت نشود اکرچه بعضی ازانها در ذات دیکر یافت تواند شد پس هرکاه
عقل ملاحظه مفهوم انسان بی اعتبار ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز کند صدق اورا بر افراد کثیره و اینمفهوم
باین اعتبار کلی باشد و هرکاه ملاحظه وی با ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز نکند صدق اورا بر غیر ذات واحد و باین
اعتبار جزئی و شخص باشد و مانند اینحالت در ذات واجب الوجود نتواند بود یعنی نتواند بود که جزئی بودن و صادق
نیامدن ذات واجب بر ذات دیکر بسبب ضم خصوصیات باشد که اکر ان خصوصیات نبودی ممکن بودی صدق وی بر ذات
دیکر نیز چه اکر چنین بودی هر اینه ضم خصوصیات محتاج بودی بعلتی وان علت نتواند بود که غیر ذات واجب باشد
والا احتیاج واجب لازم شود بغیر و نتواند بود که ذات واجب باشد چه علت تا موجود نباشد علت نتواند شد و موجود
تا معین و مشخص نشود موجود نتواند شد پس اکر ذات واجب علت تشخص خود باشد باید که اول متشخص باشد
تا علت تشخص خود تواند شد و این محالست چه اکر ان تشخص همین تشخص باشد تقدم شی بر نفس خود لازم اید و اکر
تشخص دیکر باشد نقل کلام در ان تشخص کنیم و تسلسل لازم اید پس تشخص ذات واجب نفس ذات خود باشد و ازاینجا

شبهه ابن کمونه برا اشکال قائلین
باعتبار وجود شده
الوجود ذات و اما علی
طریقه القائلین با
لاصالة فلا ...

چون ذات فقط اثبات حقیقت تشخص
مرتبه وجود و هو مرتبه تمیز
عین تشخص را
ان التشخص بعین الوجود ...

معلوم شد که ذات واجب را مهیة کلیة نتواند بود یعنی ماهیتی که معروض تشخص باشد هم چنانکه نتواند بود که او را ماهیتی باشد که معروض وجود باشد پس در واجب وجود و تشخص هر دو عین ذات باشد و نباید دانست که مهیة معروض وجود غیر مهیة معروض تشخص است چه مهیة معروض وجود کلی و جزئی نشود بخلاف مهیة معروض تشخص که نباشد مگر کلی مثلا مهیة انسان که معروض وجود انسانست مهیتی است کلی و مهیة شخصیه زید که معروض وجود زید است مهیتی است جزئی اما ماهیت معروض تشخص انسان و مهیة معروض تشخص زید نیست مگر مهیة واحده کلیه چه تشخص زید بعینه تشخص انسان نیز هست معروض تشخص در هر دو نیست مگر یکی و وجود زید نیز اگرچه بعینه وجود انسانست اما معروض وجود در هر دو بعینه یکی نیست چه وجود زید از این حیثیت که وجود زید است معروضش مجموع ماهیت انسانست با التشخص از این حیثیت که وجود انسانست معروضش مهیة انسانست با قطع نظر از اعتبار تشخص

فصل سیم از باب اول از مقاله دوم در ذکر بعضی از خواص ممکن و نفی اولویت ذاتیه و در بیان انکه تا ممکن الوجود واجب الوجود نشود بالغیر یا ممتنع الوجود نشود بالغیر موجود یا معدوم نتواند شد و بیان بطلان ترجیح بلا مرجح

بدانکه ممکن الوجود را نیز خاصیتها است که در شناختن او بایست نشود از جمله انکه ممکن در هر کدام از طرفین وجود و عدم محتاج باشد بعلت چه وجود و عدم در هر دو نظر بذات ممکن مساوی باشند و چون مساوی باشند رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی چه ترجیح بلا مرجح بالضرورة والاتفاق محال باشد و چون محتاج باشد بمرجحی و ذات مرجح نیست کما هو المفروض پس محتاج بمرجحی غیر از ذات باشد و همین است مراد از علت و ایضا اگر با قطع نظر از علت موجود یا معدوم تواند بود هر اینه واجب الوجود یا ممتنع الوجود باشد چه معنی واجب و ممتنع این است که در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود یا معدوم باشد و چون وجودش یا عدمش ذاتی باشد مستند بعلت دیگر نتواند بود و الا لازم اید توارد علتین مستقلتین بر معلول واحد در حالت واحده و بطلانش بدیهی است چنانکه گذشت و در دو حالت نیز نتواند بود و الا لازم اید انقلاب وجوب و امتناع بامکان و انقلاب احد المفهومات الثلث بان دیگر محال است چه اگر ذات با قطع نظر از غیر در وجود یا عدم کافی نیست همیشه کافی خواهد بود پس کفایت بهیچ چیز بر طرف نشود بالضرورة و الا عدم کفایة ذاتی برطرف تواند شد پس نتواند بود که ذات کافی نباشد و غیر سبب شود که ذات کافی شود کل ذلک بالضرورة العقلیة و گاه باشد که ناقصی شبهه کند و گوید که واجب الوجود انست که وجود در حد ذات خود از برای او واجب باشد و ممتنع الوجود انکه وجود در حد ذات خود برای وی ممتنع بود و ممکن الوجود انکه هیچ یک از وجود و عدم در حد ذات برای وی واجب یا ممتنع نباشد پس از اینکه وجود مثلا برای ممکن در حد ذات واجب نباشد لازم نیست که ممکن موجود نتواند شد و در موجود شدن البته محتاج باشد بعلتی چه تواند بود که وجود در حد ذات ممکن اگرچه واجب نیست اما اولی باشد و اولویت نظر بذات او پس تواند بود که ممکن موجود شود بمجرد اولویت ذاتیه بی انکه محتاج باشد بعلتی و جواب این شبهه انست که از تحقیقات سابق روشن شد که واجب انست که نظر بذات او که کنیم با قطع نظر از جمیع اغیار وجود از او منتزع شود و در ممتنع

شدن وجود از او محتاج نباشد بضم سببی و علتی یا جهتی و حیثیتی و ممتنع الوجود آنکه نظر بذات او کرده عدم از او منتزع
شود و ممکن الوجود آنکه نظر بذات او کرده هیچ کدام از وجود و عدم منتزع نشود بلکه در انتزاع احدهما محتاج باشد
بضم غیری پس گوئیم ممکن اولی الوجود مثلا اگر نظر بذات او کرده بی ضم امری از امور مذکوره موجود تواند شد باید که
ذات او نظر بذات خود با قطع نظر از غیر منشأ انتزاع وجود تواند شد چه معنی موجود بودن غیر از این نیست و چون
نظر بذات خود منشأ انتزاع وجود شود واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود چه معنی واجب الوجود غیر از این نیست پس
آنچه صاحب شبهه او را ممکن اولی الوجود نام کرده در حقیقت واجب الوجود بود نه ممکن الوجود اولی الوجود و سخن در نام
نیست بلکه در حقیقتست چه حکمت کلام بحث از حقایق اشیا میکند پس معلوم شد که اولویت نظر بذات ممکن متصور و
معقول نیست بلکه آنچه او را اولویت نام کنی در حقیقت وجوب خواهد بود یا امتناع و ایضا بر تقدیری که اولویت
متصور باشد گوئیم ممکن بمجرد اولویت موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی از ذات باشد و خواه ناشی از غیر چه
ممکن هرگاه موجود شود بعلت تا وجود و صدور او از علت واجب نشود و چنان نشود که نشاید که علت او را موجود نکند
هر آینه موجود نتواند شد و دلیلش آنست که اگر ممکن بمجرد اولویت موجود تواند شد خالی از آن نیست که با اولویت
وجود عدمش جایز خواهد بود یا نه اگر عدمش جایز نباشد لازم آید که اولویت وجوب باشد چه مراد از وجوب وجود
و امتناع عدم بیش نیست و اگر با اولویت وجود عدم نیز جایز باشد پس جایز بود که بجای اینکه وجود واقع شد عدم
واقع شدی و با وجود جواز وقوع عدم واقع شدن وجود ترجیح بلا مرجح باشد اگر گویند ترجیح بلا مرجح نیست چه
اولویت مخصص و مرجح کافیست جواب گوئیم که چون تردید جواز و عدم جواز طرف عدم بعد از فرض اولویت شده
پس اولویت با ذات ممکن ماخوذ گشته پس نشاید که اولویت مرجح احد طرفین تردید واقع شود اگر مراد از اولویت
مرجحه همان اولویت ماخوذه با ذات ممکن باشد و اگر مراد اولویت دیگر باشد نقل کلام در آن اولویت کنیم و اولویات
غیر متناهیه لازم آید با وجود عدم تناهی اولویات گوئیم اگر ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه جایز العدم نیست
لازم آید که وجود واجب باشد نه اولی و اگر جایز العدم باشد پس وقوع وجود و عدم وقوع عدم ترجح بلا مرجح باشد
و نتوان گفت که شاید وقوع وجود اولی باشد و همین اولویت مرجح بود چه بعد از اعتبار جمیع اولویات ممکنه غیر
متناهیه با ذات اولویتی دیگر نماند که مرجح تواند شد اگر گویند بداهت بطلان ترجح بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد
اولویت ذاتی مسلم است اما بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد اولویت غیری مسلم نیست چه جمهور
اشاعره و کثیری از معتزله بتجویز ترجیح بلا مرجح رفته اند جواب گوئیم که بطلان ترجح مستلزم بطلان ترجیحست چه
ترجح لازم ترجیح است بسبب آنکه در ترجیح لابد است از تعلق گرفتن اختیار اگر فاعل مختار باشد و یا از تعلق گرفتن
تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد باحد طرفی ممکن و تعلق ترجح است نه ترجیح و حال آنکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز نزد
وجدان صحیح و سلیقه مستقیم بدیهی است و وجود اختلاف مستلزم عدم بداهت نیست چه بدیهی قابل جلا و خفا
هست بسبب جلا و خفای تصورات اطراف و عدم تمیز تام میان شیء و شبیه او و میان مقارن و مقارن له و میان بالذات

بالعرض وجمیع امثله مزبوره که موجب شبهه مجوزین ترجیح بلا مرجح شده مثل طریقی هارب و رغیفی جایع و اختیار فاعل یا بعضی
فعلی را بر فعلی از امثال اینها نزد کسی که صاحب تمیز مذکور باشد مختل و مضمحل است و هر عاقلی که تواند دانست تمیز نمود که
در انسان مبادی افعال متعدده است از عقل مجرد و وهم و خیال و شهوت و غضب منع نکند در اینکه اختیار هیچ فعلی بدون
مرجح از او ممکن نیست چه جای آنکه واقع تواند شد تا موجب شبهه باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله**
دوم در بیان اقسام سابقیت و مسبوقیت که تقدم و تاخر عبارت از آنست و بیان معنی
حدوث و قدم بحسب ذات و بحسب زمان بدانکه لفظ تقدم را علما ارباب اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده
اند که بعضی از آن معانی متعارف اهل عرف و عام نیز هست مقابل تقدم است بهر معنی که باشد لفظ تاخر و بازای هر یک اطلاق
کرده میشود **اول** تقدم بالعلیة و حکما تقدم بالذات نیز گویند و آن تقدم علت تامه است بر معلول خود و آن بودن
شیء است بحیثیتی که هر گاه شیء دیگر که موخر از او اطلاق میشود موجود البته باید که این شیء موجود باشد و عقل تجویز
نکند که آن شیء دیگر موجود شود و این شیء موجود نباشد اما بر عکس بوده باشد یعنی چنان بوده که هر گاه این شیء موجود
شود البته آن شیء دیگر موجود باشد و عقل تجویز کند که این شیء موجود باشد و آن شیء دیگر موجود نباشد اما این تجویز
عقلی واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج هر دو با هم موجود باشند مانند حرکت ید و حرکت قلم چه عقل حکم کند
که حرکت قلم بدون حرکت ید که قلم در او باشد نتواند بود و حرکت ید بدون حرکت قلم تواند بود بمحض تجویز عقلی
و نتواند بود که واقع باشد اینکه یدی که قلم در اوست حرکت کند و قلم حرکت نکند بلکه در واقع و خارج حرکتین همه با هم موجود
باشند **دوم** تقدم بالطبع و آن تقدم علت ناقصه است بر معلول خود و آن بودن شیء است بحیثیتی که عقل تجویز نکند
که شیء دیگر که موخر از او اطلاق میشود موجود باشد مگر آنکه این شیء موجود باشد و گاه واقع شود که این شیء موجود
بود و شیء دیگر موجود نبود و فرق میان این معنی و معنی اول همین باشد مانند تقدم واحد بر اثنین چه عقل تجویز وجود
اثنین بدون وجود واحد نکند و بسیار باشد که واحد موجود باشد و اثنین نه و گاه باشد که این معنی را نیز تقدم بالذات
گویند پس لفظ تقدم بالذات در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد یکی اعم از تقدم بالعلیة و تقدم بالطبع و دیگری مرادف
تقدم بالعلیة **سیم** تقدم بالزمان و آن بودن شیء است بحیثیتی که وجود او با وجود شیء دیگر که موخر از او اطلاق کرده
شود جمع نتواند شد چون تقدم آدم بر نوح علیهما السلام **چهارم** تقدم بحسب مکان و آنرا تقدم بالرتبه نیز گویند و آن
چنان است که مکانی را اصل و متوجه الیه و بالجمله مبدا محدود و قرار دهند چیزی را که مکانش نزدیک باشد بمکان اصل
مقدم گویند بر چیزی دیگر که مکانش دورتر باشد از مکان اصل مثالش تقدم کسی که نزدیکتر باشد بصدر مجلس بر کسی که
دورتر باشد از صدر مجلس مثال دیگر تقدم کسی که در نماز پیشتر باشد بر دیگری چه منزل در این مثال مکان اصل و متوجه
الیه است و گاه باشد که نام تقدم بالرتبه این تقدم بالزمان نیز اطلاق کنند چه در او ابتدا از زمان یا آن مفروض در زمان
مبدا محدد باشد **پنجم** تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و این نیز شبیه باشد به تقدم بالرتبه چه اینجا فضیلت
معنی که تفاوت [illegible] و مسبوقیت در اوست بمنزله مبدا [illegible] و لفظ تقدم [illegible] عرف نخست [illegible] تقدم رتبی

که شامل زمانی و مکانی است مستعمل بود و بعد از آن نقل شده بسوی تقدم بالشرف و بعد از آن بسوی تقدم بالطبع و بعد
از آن تقدم بالعلیة و در این پنج معنی که مذکور شد میان اهل اصطلاح خلافی نیست و خلافی که هست در این است که تقدم
منحصر است در این اقسام خمسه یا قسمی دیگر هست حکما قایل بانحصار در خمسه اند و متکلمین بر آنند که قسمی دیگر هست و اینرا
تقدم بالذات نام کنند و تقدم اجزای زمان را بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز بر امروز و تقدم پارسال بر امسال از این قبیل
دانند و حکما گویند این تقدم همان تقدم زمانیست چه حقیقت تقدم زمانی اینست که مقدم با مؤخر جمع نتواند شد و منشأ
عدم اجتماع در وجود زمان است که امریست مقتضی غیر قار بالذات پس بالذات این تقدم در اجزای زمان یافت شود و بتوسط
زمان در اشیائی که در زمان موجود شوند و باید دانست که جمیع اقسام سبق با کمال مباینت در مفهوم مشترکند
در معنی واحد و آن معنی شریک بودن سابق و مسبوق است در امری که آن امر ثابت باشد برای سابق پیش از آنکه ثابت
باشد برای مسبوق و ثابت نباشد برای مسبوق مگر بعد از آنکه ثابت بوده باشد برای سابق و آن امر را ملاک سبق و ما
به السبق نیز گویند پس ملاک در سبق بالعلیة وجود است چه وجود ثابت است برای علت پیش از آنکه ثابت باشد برای
معلول و ثابت نباشد برای معلول مگر بعد از آنکه ثابت باشد برای علت اما بعدیت بالذات یعنی آنکه فاصله و تراخی
میان وجودین نباشد و در سبق بالطبع نیز ملاک وجود است اما بعدیت ثبوت وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم
نیست که بعدیت ذاتی باشد بلکه میتواند بود که تراخی میان وجودین باشد مثلا ثبوت وجود برای اثنین بعد از ثبوت
وجود است برای واحد اما چنین نیست که همین که واحد موجود شد بلا فصل اثنین موجود شود بخلاف ثبوت وجود
برای حرکت قلم که بعد از ثبوت وجود است برای حرکت ید بعدیت بی فاصله چه همین که حرکت ید موجود شود بلا فصل
شود وجود حرکت قلم و ملاک در سبق زمانی نیز وجود است اما بعدیت وجود مسبوق مشروط است بتراخی پس فرق میان
ملاک در سبق زمانی و ملاک در سبق بالطبع لزوم تراخی و عدم لزوم تراخی است و میان ملاک این سبقین و ملاک
سبق بالعلیة لزوم و عدم تراخی در سبق بالعلیة و ملاک سبق مکانی نسبت بمبدأ محدود است اعنی بمکان اصل و این نسبت
ثابتست برای قریب بمبدأ بدون آنکه ثابت باشد برای بعید از مبدأ و ثابت نمیتواند بود برای بعید از مبدأ مگر بعد از آنکه
ثابت شود برای قریب بمبدأ و ملاک سبق بالشرف ثبوت شرافت است پس هر شیئی که او را شرافتی حاصل باشد اگرچه دیگری را نیز
زیاد دیگری را حاصل نباشد مگر بعد از آنکه آن شیء را حاصل باشد آن شیء سابق باشد بر آن دیگر و تعیین ملاک برای تقدم ذاتی
که مصطلح متکلمین است مشکل است و باید دانست که تقدم بالعلیة و تقدم بالطبع و تقدم بالزمان گاه باشد در عدمی
قیاس بعدمی یا وجودی حاصل باشد مانند عدم علت که علت عدم معلول است و عدم مانع قیاس بوجود معلول
انعدام زید که قبل از انعدام عمرو اتفاق افتد و منافات ندارد با آنچه گفتیم که ملاک در این تقدمات ثلثه وجود است چه
عدم را نیز نحوی از وجود و تحقق باشد اما عدمات ذاتیه را تحقق در نفس الامر و اعتبار عقلی بود و اما عدمهای مادیه
در ملغیر را تحقق در خارج نیز تواند بود و چون اینمعنا دانسته شد بدانکه حدوث مسبوقیت وجود است بعدم و قدم
عدم مسبوقیت وجود است بعدم پس اگر عدم عدم زمانی باشد یعنی سبقش بر وجود سبق زمانی باشد حدوث را حدوث زمانی

گویند و مقابلش را قدم زمانی و اگر عدم عدم ذاتی و سبقش سبق ذاتی بود حدوث ذاتی و مقابلش را قدم ذاتی خوانند
و معنی عدم زمانی و سبق زمانی در حوادث زمانیه نیز ظاهر است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت سبقش بر وجود در حوادث
ذاتیه خالی از خفائی نیست بیانش این است که ممکن در حد ذات خود موجود نیست نه از خود و نه از غیر اما از خود ظاهر است
و اما از غیر بسبب آنکه هیچ غیری در مرتبه ذات هیچ شیء نتواند بود هر چند غیر علت وجود شیء باشد و مقدم بر وجود شیء
چه وجود از جمله لواحق شیء باشد و هم چنین هر غیر که نسبت داده شود بوجهی از وجوه بذات شیء از جمله لواحق الشیء
باشد و لواحق شیء متاخر است از شیء و لاحق است بعد از مرتبه ذات و مرتبه ذات مقدم است بر جمیع لواحق خود و چه جمیع
لواحق و اغیار در مرتبه ذات مسلوب باشند لان الماهیة من حیث هی لیست الا هی و این سلبی که مفهوم است از لیست
اگرچه از جمله اغیار است و متحقق در مرتبه ذات اما ملحوظ است بعنوان سلب و رفع نه بعنوان تحقق و ثبوت و سلب ملحوظ
بعنوان سلب و رفع را سلب بسیط گویند و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقق را سلب عدولی و انبائی و فرق ظاهر است
میان سلب باعتبار اول و سلب باعتبار ثانی و لهذا اول اقتضای وجود موضوع نکند بخلاف ثانی و تحقیق این در فن
منطق مقرر شده و این تقدم اعنی تقدم مرتبه ذات بر لواحق تقدم بالطبع است که تقدم محتاج الیه است بر محتاج چه
ذات نظر بلواحق اصل است و لواحق نظر بذات فرع و فرع لا محاله محتاج و موقوف است بر اصل پس هر گاه که علت وجود ممکن
در مرتبه ذات ممکن نتواند بود اثرش نیز که وجود ممکن است نتواند بود پس ممکن در مرتبه ذات اصلا وجود نتواند داشت
وجود از خود و نه از غیر در مرتبه ذات اگرچه عدم نیز نتواند داشت اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه اگرچه عدم
معلول مستند بعدم علت است و علت چون در مرتبه ذات نیست پس عدم علت در مرتبه ذات متحقق باشد و علت عدم
معلول تواند شد اما چون عدم علت نیز از جمله اغیار است و هر غیر که نسبت داده شود بذات از جمله لواحق و متاخر از ذات پس
ممکن در مرتبه ذات عدم از غیر نیز نتواند داشت اما این عدم غیری که نتواند داشت عدم انبائی است که آنرا عدم عدولی گویند
چه عدمی که از جمله لواحق است عدم عدولی است نه عدم سلبی اعنی عدم بر سبیل سلب بسیط که مفهوم لیس مطلق است چه عدم
بمعنی سلب بسیط از جمله لواحق شیء که واجب است تاخرش از شیء نیست چنانکه اشاره بان شده پس عدم سلبی بسیط در مرتبه
ذات ممکن متحقق باشد و این است مراد از عدم ذاتی ممکن و این عدم که در مرتبه ذات متحقق است هر آینه سابق است بر وجود
ممکن که لاحق و متاخر است از مرتبه ذات ممکن چه ما مع المتقدم لا محاله متقدم باشد پس وجود ممکن لا محاله مسبوق باشد
بعدم ذاتی و این است معنی حدوث ذاتی و تحقیق این مطلب بر نهج مذکور چون بسیاری از مطالب از مختصات این کمینه است
و ما در کتاب کلمه طیبه بطریق دیگر بیان این مطلب کرده ایم و اکابر علما را در تحقیق این مطلب حیرت و اضطرابی عظیم هست
کلام شیخ ابی علی بن سینا در بیان این مطلب در نهایت اجمال است و از بیانی که ما در این کتاب کردیم بتفصیل و تحقیق آن کلام
کسی که طالب آن باشد تواند رسید و من الله الهدایة و العصمة و التسدید **فصل پنجم از باب اول از مقاله
دوم در بیان علت و معلول و ذکر اقسام علل و بعضی از احوال آنها و بیان وجوب
تناهی علل و ابطال دور و تسلسل** هر چه افاده کند وجود شیء یا افاده کند قوام شیء را آنرا مفید [illegible]

گویند و آن شیء را معلول پس مفید وجود علت وجود باشد نه مفید قوام علت ماهیت مثال علت وجود نار است که مفید
وجود حرارت است و آفتاب که مفید وجود ضوء و شعاع است و مانند اینها و مثال علت قوام جنس ماهیت باشد و فصل ماهیت و هم چنین ماده
شیء باشد و صورت شیء و علت مفیده وجود اگر خود افاده کند وجود شیء را آن را فاعل و علت فاعلی گویند و اگر باعث و داعی
شود دیگری را بر افاده وجود شیء آن را غایت و علت غائی خوانند پس علت غائی نیز مفید وجود باشد چه او را مدخلی در افاده
وجود باشد مثال علت فاعلی ذات نجار نظر بسریر و مثال علت غائی تصور کردن نجار وصول نفعی را بوی چه تصور نفع باعث
شود نجار را بر ساختن سریر و علت ماهیت اگر ماهیت با آن هنوز بالقوه باشد و بالفعل و تمام نباشد آن را علت مادی و علت
قابلی نیز گویند چون پاره چوب نظر بسریر و اگر ماهیت با آن بالفعل و تمام باشد آن را علت صوری خوانند چون هیئت سریر که نظم
است بپایهای چوب موضوع شده بترتیب مخصوص و گاه باشد که فاعل در افاده وجود یا قابل در قبول وجود محتاج باشد
بوجود امری دیگر و آن امر را شرط خوانند و گاه باشد که آلت نیز گویند مانند تیشه برای نجار و یا بمعدوم شدن امری که
مانع بوده باشد از افاده وجود یا قبول وجود و آن را رفع مانع گویند مانند زوال ضدی برای موجود شدن ضد دیگر و گاه باشد
که محتاج شود بموجود شدن امری و معدوم شدن وی و آن را معد خوانند مانند گام برداشتن برای رسیدن بمقصد
و گاه باشد که اطلاق لفظ علت نیز بر امور مذکوره نمایند بسبب آنکه اینها را مدخلیت در علیت باشد پس منافاتی ندارد
با نفی حصر علل در اقسام اربعه مذکوره و نیز باید دانست که هر معلولی محتاج بمجموع علل اربع نیست بلکه گاه باشد که معلول
محتاج بعلت فاعلی باشد و بس مانند بسیطی که صادر شود از موجب یا محتاج بدو علت باشد و بس مانند بسیطی که صادر
شود از فاعل مختار و یا محتاج باشد بسه علت و بس مانند مرکبی که صادر شود از فاعل موجب یا آنکه محتاج بمجموع علل اربع
باشد مانند مرکبی که صادر شود از فاعل مختار و فاعل اگر فعل و تأثیرش بطبیعت باشد نه بشعور و ارادت آن را فاعل موجب گویند
و اگر بشعور و اراده بود فاعل مختار خوانند و اگر فعلش موقوف بسبق استعداد ماده و انقضای مدت نبوده مبدع و مخترع و
فعلش را ابداع و اختراع گویند و اگر موقوف باشد بتجدد استعدادی در ماده و سبق حرکتی و زمانی محدث و مکون و فعلش را
احداث و تکوین گویند و لفظ خلق را گاه باشد که بر مطلق ایجاد اطلاق کنند و گاه باشد که تخصیص بتکوین دهند
و حکما گویند هرگاه فاعل واحد بوده باشد من جمیع الجهات و الحیثیات از وی صادر نشود در مرتبه واحده مگر معلول
واحد و سایر معلولات از وی بواسطه صادر شوند و این قول بعید نیست از تحقیق و حدیث مؤید این است و محقق
طوسی قدس سره اختیار این قول کرده و دلیلش آنست که علت را لابد است از خصوصیتی معین که بآن خصوصیت معلول
معین از او صادر شود و شیء را خصوصیتی معین از جهتی معین با شیء معین چون حاصل باشد همین خصوصیت بعینها
از همین جهت بعینها با شیء دیگر نتواند بود پس اگر معلول دیگر از او صادر گردد خصوصیتی دیگر و جهتی دیگر تواند بود
و ترکیب علت از خصوصیتین لازم آید و این خلاف فرض است و لهذا فاعل مختار از این حکم نتواند بود چه اگر اختیار عین ذات
فاعل باشد تعدد در اختیار فقد از او نبود و موجب تکثر نتواند شد و الا غیر محل نزاع باشد و فاعل هرگاه تام الفاعلیه
باشد و تأثیرش موقوف بهیچ امری از امور نباشد و با جمیع ما یتوقف علیه التأثیر او را حاصل باشد آن را علت تامه خوانند

و علت چون تامه باشد تخلف معلول از او ممتنع باشد یعنی جایز نبود که علت تام باشد و موقوف بر امری از امور نباشد مع
ذلک زمانی یکی بود و معلول از او صادر نشود و در زمانی دیگر صادر شود و الا لازم آید ترجیح بلا مرجح چه صدور معلول
در وقتی دیگر با امکان صدور او در این وقت ترجیح وقتی دیگر خواهد بود بر این وقت و این ممتنع است چنانکه دانسته
شد و شیء واحد بسیط فاعل و قابل هر دو نتواند بود چه فعل و قبول منافی یکدیگرند و در موضوع واحد جمع نتوانند
شد مگر از جهتین که مکثر ذات موضوع تواند شد و معلولات جسمیه مرکب باشند از مادة و صورت چنانکه دانسته
شد و فرق باشد میان مادة و علت مادی و همچنین میان صورت و علت صوری چه مادة قیاس بصورت باشد و علة
مادی قیاس بمرکب از مادة و صورت مثلا هیولی مادة است نظر بصورت جسمیه و علت مادی است نظر بجسم و اعراض را
مادة نباشد چه موضوعات مادة اعراض نباشند اما علت مادی نباشند چه مرکب نیستند از مادة و صورت و حکما گویند
هر حادث زمانی را لابد است از مادة که حامل امکان او باشد و مراد از امکان استعداد باشد که از امکان استعدادی گویند
و آن امری باشد وجودی که ماهیت را نزدیک شود بطرف وجود و امکان ذاتی مرتبه نفس ماهیت است بطرفی وجود
و عدم پس هر ممکنی که امکان ذاتی بسبب تمامیت اقتضای علت مرجح وجود کافی باشد در ایجاد او حادث زمانی نتواند
بود والا لازم آید که علتش تمام نشده باشد چه تخلف معلول از علت تامه جایز نیست بلکه قدیم زمانی خواهد بود
و اگر امکان ذاتی در ایجاد او کافی نباشد لابد باشد از امری که ضم شود با امکان ذاتی تا مرجح طرف وجود تمام شود و آن امر
باید متعلق بزمان و حرکت باشد یعنی تدریجی الحصول باشد تا حاصل شود که زمانی در میان در آید که در آن زمان معلول
معدوم بوده باشد تا حادث زمانی تواند بود چه حادث چنانکه دانستی آن است که مسبوق باشد بعدم زمانی و آن امر
متعلق بزمان و حرکت که مقرب ممکن است بطرف وجود باید که او را نسبتی و تعلقی باشد با آن ممکن و الا بالضرورة مقرب
او بوجود نتواند بود پس اگر آن ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم مطلق باشد مقرب که امری است وجودی تعلق با
نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم مطلق متصور نیست پس چیزی از آن ممکن باید موجود باشد که او را اختصاص
بآن ممکن بوده باشد و آن چیز یا حال خواهد بود در ممکن یا محل وی و وجود حال بی وجود محل صورت نتواند داشت
پس باید که محل آن ممکن باشد و محل منحصر است در هیولی و موضوع پس اگر ممکن که کلام در حدوث اوست صورت باشد
باید که هیولی او پیش از او موجود باشد تا آن امر مقرب تعلق بآن تواند داشت و اگر عرض باشد وجود موضوعش
پیش از او لازم بود و مراد از مادة در اینمقام اعم است از هیولی و موضوع پس هر حادثی مسبوق باشد بمادة و مدتی یعنی
زمانی و آنچه گفتیم معلوم شد که حادث همیشه یا صورت خواهد بود و یا عرض و آن امر مقرب نیز عرضی خواهد بود یا
صورتی که حال باشد در مادة سابقه حادث که متعلق آن مادة باو تمام شود برای حدوث حادث و اگر آن صورت و عرض
نیز حادث باشند لامحاله مسبوق باشند بمادة متلبسه بصورتی و عرضی دیگر تا منتهی شود بصورتی یا عرضی که مادة در بدو
فطرت بآن متلبس بود و علت غائی علت فعل است بوجهی و معلول فعل است بوجهی دیگر چه علت فاعلیه فاعل را داعی
و باعث فاعل بر فعل تصور اوست پس علت فعل باشد و چون وجود شد در خارج مترتب بر فعل است معلول فعل نیز

استدلال علیتش باعتبار وجود ذهنی است و معلولیتش باعتبار وجود خارجی و جمیع افعال طبیعیه را که مبادی
قریب آنها طبایع عدیمة الشعوراند مانند احراق نار و تبرید ماء و مانند آثار صور معدنیه و افعال قوی نباتیه
علل غائیه ثابت است که متصور و معقول مبادی نیست که وجود طبایع مستند است بآنها چه علت غائی لازم نیست که
متصور مبادی قریبه باشد بلکه همین که متصور علل بعیده باشد کافی است چه پیشتر دانستی که علت قریبه حرکت قسری
طبیعت مقسور است پس فاعل حرکت مرمی مثلاً طبیعت مرمی باشد بقوتی که مستفاد است از رامی و علت غائی رمی که
رسیدن بهدف است متصور طبیعت مرمی نتواند بود که علت قریبه رمی است بلکه متصور رامی است که علت بعیده
رمی است و باین معنی رمی را از علت غائی داشتن بیرون نبرد پس هیچ گونه استبعادی نبود که با وجود حکم و مصالحی که افعال
طبایع مشتمل است بر آنها فاعل قریب آن افعال طبایع عدیمة الشعور باشد و معلول واحد شخصی را دو علت مستقله
نتواند بود نه بر سبیل اجتماع و نه بر سبیل تعاقب چه میان علت و معلول لابد است از خصوصیتی که بآن خصوصیت معلول
از علت صادر تواند شد و آن خصوصیت مرجح صدور این معلول معین باشد دون معلول دیگر پس اگر خصوصیت
معلول را نسبت بدو علت متباین نتواند بود مگر باعتبار امری که مشترک باشد میان علتین پس فی الحقیقه علیت
راجع شود بآن امر مشترک که امر واحد است پس علت مستقل واحد نباشد مگر واحد و چون علل مترتب شوند باین
طریق که علتی معلول علتی دیگر بود و علت علت او هم چنین علتی اگر بعد از او علتی دیگر در آن سلسله نبود بعیده و
علت اخیره را که مباشر معلول اخیر است قریبه و هر چه در ما بین قریبه و بعیده بود متوسط گویند و متوسط
متعدد تواند شد و ترتب علل الی غیر النهایه را تسلسل گویند و اگر علیت متراجع شود دور نامند پس اگر از مرتبه دوم
برگردد دور مصرح و اگر از بالاتر برگردد دور مضمر گویند و دور و تسلسل باتفاق عقلا باطل است اما دور بسبب
آنکه مستلزم تقدم شی است بر نفس خود که بدیهی البطلان است و اما بر بطلان تسلسل دلایل بسیار است و از آنجمله دو دلیل
که اظهر و اشهر است ذکر کنیم **اول** برهان تطبیق و آن جاریست بر امتناع عدم تناهی منفصلات مترتبه مجتمعة در
وجود و متصلات قارة و تقریرش آنست که گوئیم اگر ترتب علل مثلاً الی غیر النهایه جایز باشد سلسله بهم رسد
مشتمل بر اجزای غیر متناهی که هر یک از آن اجزاء غیر جزء اخیره هم علت باشد و هم معلول اما معلول نظر بجزء
فوق و اما علت نظر بجزء تحت پس آن تسلسل فی الحقیقه منحل شود بدو سلسله یکی تمام علل و یکی تمام معلولات
و این هر دو سلسله اگر چه بالذات واحدند اما بحسب اعتبار عقل و نفس الامر دو سلسله باشند که در نظر عقل
جدا باشند از هم و عدد آحاد یکی از آن دو سلسله که سلسله معلولات باشد افزون بود از عدد آحاد سلسله
دیگر که سلسله علل است بواحدی که آن معلول اخیر است چه او معلول است و علت نیست و ما را میرسد که فرض کنیم تطبیق
جزء اول از سلسله علل را بجزء اول از سلسله معلولات بلکه حاجت بفرض تطبیق نیست چه جزء اول از سلسله علل
بازاء جزء اول از سلسله معلولات و در برابر اوست چه آن علیت بازاء این معلولیت است و جزء دوم بازاء دوم و هم
چنین پس خواه فرض کنیم تطبیق را خواه نه که انطباق واقع است بحکم عقل پس اگر هر دو سلسله در طرف دیگر غیر

متناهی

متناهی باشند و سلسله معلولات در این طرف منتهی نشود بلکه همیشه با علتی معلولیتی باشد لازم آید که عدد آحاد سلسله معلولات که زاید بود مساوی باشد با عدد آحاد سلسله علل که ناقص بود و تساوی زاید و ناقص بدیهی البطلان است پس واجب است انتهای سلسله معلولات و چون منتهی شد سلسله معلولات لازم آید انتهای سلسله علل نیز چه زیادتی سلسله معلولات بر سلسله علل نبود مگر بواحد که زاید بر متناهی بواحد و بالجمله بقدری متناهی بالضروره متناهی است و اجرای این برهان در متصلات ظاهرتر است و طریقش آنست که گوئیم اگر خطی مثلا غیر متناهی باشد خواه از هر دو طرف و خواه از یکطرف اگر از یکطرف غیر متناهی باشد یکنوبت از مبدأ خط الی غیر النهایه اعتبار کنیم خطی و یکنوبت دیگر بعد از مبدأ بقدر ذراعی مثلا اعتبار کنیم الی غیر النهایه خطی دیگر و اگر از هر دو طرف غیر متناهی بود نقطه در هر موضعی از آن خط که خواهیم فرض کنیم و از آن نقطه الی غیر النهایه خطی اعتبار کنیم و از نقطه دیگر بعد از نقطه اول اعتبار کنیم خطی دیگر و بر هر تقدیر خط دوم چون جزء خط اول است مغایر او باشد مغایرتی که محسوس است نظر بکل و بعد از آن تطبیق کنیم طرفی خطین را پس لامحاله خط اول متناهی شود و الا تساوی زاید و ناقص لازم آید و خط دوم نیز متناهی شود چه زاید بر متناهی بقدر متناهی بالضروره متناهی است و از تقریر این برهان ظاهر شد که اجرای وی موقوف است بر اینکه اجزای سلسله و هم چنین اجزای مفروضه متصله همه مجتمع باشند با هم در وجود پس اجرای این برهان در مثل سلسله معدات و زمان و حرکت متصور نیست دوم برهان تضایف و اجرای او در هر چه اجزای وی بالفعل موجود بود و متصف باشد بوصفین متضایفین چون علیت و معلولیت و سابقیت و مسبوقیت و مانند آن پس در متصل منجاری نتواند شد و تقریرش آنست که گوئیم هر یک از اجزای سلسله علل مثلا غیر از معلول اخیر متصف است بعلیتی و معلولیتی معا و معلول اخیر متصف بمعلولیت است تنها و علیت و معلولیت متضایفان اند و متضایفان متکافیان اند در وجود یعنی بازاء هر چه از احد المتضایفین موجود باشد از احاد وجود بودن متضایف دیگر نیز در هر جزء سلسله مفروضه علیتی با معلولیتی موجود است بخلاف معلول اخیر که در او معلولیت موجود است بدون علیت پس اگر سلسله منتهی نشود در طرف دیگر بعلتی که متصف بمعلولیت نباشد علیت آن علت بازاء معلولیت معلول اخیر بود لازم آید که بازاء معلولیت معلول اخیر که یکی از احد المتضایفین است فردی از علیت که متضایف دیگر است موجود نباشد و این محال است و توقف اجرای این برهان نیز بر ثبوت اجتماع در وجود ظاهر است و هم چنین جمیع براهین ابطال تسلسل و عدم تناهی عارض ایشان در عروض این معنی نوع است که انها و تحقق باشد یا در خارج و یا در ذهن و تحقق در خارج بالفرض منفی است و تحقق ذهنی موقوف است بر ذهن و ذهن از اعتبار غیر متناهی عاجز و از اینجاست که متفقند که تسلسل در اعتباریات جایز است بسبب آنکه اعتباریات منقطع شود بانقطاع اعتبار اما ترتب بسبب آنکه عروض عدم تناهی در منفصلات نوع عروض عدد و عروض عدد نوع تعیین آحاد بجهت معروضیت مراتب اعداد در تعیین آحاد نوع ترتب مثلا عروض عشریت بر آحاد معینه نوع این است که بعضی از آن آحاد متعین باشد برای عروض واحدیت و بعضی برای عروض اثنینیت و بعضی برای ثلاثیت

ثلاثیت و هم چنین پس اگر ترتبی باشد در واقع میان آن آحاد یا ترتبی در آن آحاد اعتبار کنیم معروض عدد عشره نتواند
شد را الا بالفعل عشره نخواهد بود بلکه از شأنش خواهد بود که اگر اعتبار ترتیبی در آن آحاد کنند بالفعل عشره گردد
و بدان اعتبار ترتب عشره بالقوه خواهد بود نه بالفعل پس آحاد غیر متناهی مادام که غیر مترتب باشد غیر متناهی بالفعل
نمیتواند بود و اعتبار ترتب نیز اگر کنند الی غیر النهایه اعتبار نتوان کرد لسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی بالقوه
نیز نخواهد بود و چون معروض عدم تناهی اصلا نباشد فساد عدم تناهی در او راه نتواند یافت و از آنچه گفتیم ظاهر
شد فساد ظن جماعتی که گمان برده اند صحت اجرای براهین ابطال تسلسل را در غیر متناهی غیر مترتب بتوهم اینکه عدد
عارض آن نشود و لسبب عروض عدد ترتبی که در تعدادات در آن بهم رسد جمهور متکلمین مطلق غیر متناهی را
ممتنع دانسته لیکن دلیلی وفا با ثبات آن نکند **فصل ششم از باب اول از مقاله دوم در حدوث
عالم و ذکر سبب احتیاج عالم بصانع** بدانکه جمیع عقلای عالم از ملیین و غیرهم متفق اند بر حدوث عالم
یعنی ما سوی الله بمعنی مسبوقیت بعدم و اختلافی در این نیست خلافی که هست در این است که عدم سابق عدم ذاتی
است یا عدم زمانی حکما بر آنند که عدم ذاتی است متکلمین بر آن که عدم زمانی و کلام انبیا علیهم السلام و حکمای اقدمین
مطابق است با حدوث بی تعیین و تخصیص بذاتی یا زمانی حتی اینکه بعضی گمان کرده اند که قول بقدم عالم از زمان
ارسطو ناشی شده و پیش از او نبوده و سبب آن است که چون قدما اطلاق حدوث بر عالم میکرده اند و مراد ایشان
حدوث ذاتی بود و مردم حدوث زمانی تصور میکرده اند ارسطو تصریح بقدم زمانی کرده بواسطه اظهار مراد قدما
و اینمعنی بعضی از قلت تامل در قوانین حکمت حمل بر مخالفت ارسطو نموده اند با استادان خود از حکمای اقدمین و صواب
نزد این است که جمیع مخالفتهای ارسطو با اقدمین از این مقوله است چنانکه بعضی از آنها را الشیخ ابونصر فارابی در جمع
بین الرأیین بیان نموده و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین تصریحی باحد الوجهین نیست بلکه
مفهوم از آن معنیی است که سبب احتیاج بصانع باشد و لیکن اکثر علما متکلمین از قدما و متأخرین متفق اند در
حدوث زمانی و نفی تقدم زمانی و گاه باشد که دعوی اجماع نیز کنند بر حدوث زمانی اما اثبات این اجماع مشکل است
و اجماعی که محقق است بر مطلق حدوث است بی تقیید بذاتی یا زمانی و دلایل عقلیه که در اینباب ایراد نموده اند نیز
ضعیف است و حکمای متأخرین نیز که مجدند در تقدم زمانی و شبهه ایشان در اینباب خالی از قوتی نیست تحقیق آنکه بعد
از ایمان بمعنی حدوثی که سبب احتیاج عالم بصانع است مشاجره و منازعه بین الطرفین مدخلیتی در دین ندارد و ثمره
نفعی بر آن مترتب نیست بل منازعه در این مسئله از دو وجه گنجایش دارد یکی آنکه سبب محوج بصانع حدوث ذاتی است
یا زمانی و دیگری آنکه امتداد زمان در جانب ماضی متناهی است یا غیر متناهی و حق در محل نزاع اول آنست که حدوث ذاتی که
لازم معنی امکان است سبب احتیاج بصانع مستقل و کافی است چه رجحان احد طرفی ممکن بما هو ممکن محتاج است بمرجح
چنانکه بیان کرده شد و چون متکلمین امکان و حدوث ذاتی را کافی در اثبات احتیاج عالم بصانع ندانسته بلکه حدوث
زمانی را تنها یا بضم امکان علت احتیاج دانند لهذا متصدی اثبات حدوث زمانی شده اند بدلایل عقلیه که از جهت تمام

تنها بر نتوانند آمد و کار بر ایشان بغایت مشکل شده و دعوی اجماع نیز بر تقدیر صحت مفید مطلوب نیست چه اثبات
صانع موقوف علیه اثبات نبوتست که موقوف علیه حجیت اجماع است بسبب آنکه اجماع از ادله سمعیه است که موقوفست
بر ثبوت نبوت و با وجود این بر ایشان وارد آید که اثبات صانع واجب الوجود نتوانند کرد چه هرگاه سبب احتیاج بموثر حدوث
زمانی باشد نه امکان تواند بود که سلسله علل حادثات منتهی شود بممکن الوجودی که قدیم زمانی باشد چون امکان بتنهائی موجب
حاجت بعلت نیست نه دور لازم آید و نه تسلسل و در محل نزاع در حق تناهی امتداد زمانست باجماع ملیین را انعقاد این
اجماع ظاهر التحقق است زیرا که اینمعنی مستلزم حدوث زمانی اعنی مسبوقیت عالم بعدم زمانی نیست بلکه حق تناهی امتداد
زمانست بعدم مطلق نه بعدم مقید که مراد متکلمین از عدم زمانی همانست زیرا که زمان موهوم نامند چه اینزمان موهوم
اگر منشأ انتزاع ندارد اختراعی محض خواهد بود و اگر دارد غیر ذات باری تعالی باید باشد چه وجود باری منزه از آنست
که منشأ انتزاع مقدار تواند بود بالضرورة و اگر غیر ذات باری باشد قدم چیزی از عالم لازم آید در اینمبحث نص مطلق
ایشانست بلکه حق آنست که عدمی که امتداد زمان منتهی باوست مانند عدمی است که امتداد ابعاد عالم منتهی
باوست چنانکه ورای سطح محدب فلک اعظم متقدر نیست بل لا خلأ هناك و لا ملأ هم چنین ورای امتداد زمانی متقدر
نتواند بود و متکلمین اگر در حدوث زمانی عالم باینقدر اکتفا نمایند شک نیست در صحتش و دلیل بر این اجماع است
تواند بود نه دلائلی که خود متجشم اجرای آن شده اند و غایت سعی عقول در اینمطلب تصحیح امکان اینمعنی است چنانکه بیان
کردیم چه انعقاد اجماع بر خلاف ممکن متصور نیست و اگر غرض ایشان اثبات سبق عدم متقدر باشد چنانکه ظاهر بلکه صریح
اقاویل ایشانست لا محاله این معنی نزد عقلا ممتنع است و دعوی انعقاد اجماع بر اینمطلب غیر مسموع و غرض حکما نیز از ازلیت و
قدم زمانی اگر منافی این دعوی متکلمین است شک نیست در صحت آن و اگر غرض اثبات عدم تناهی امتداد زمانست
ادله ایشان مدخول است و من بتوفیق الله تعالی در مؤلفات خود از عهده تزییف بیرون آمده ام و چون ذکر ادله و طریق
و بیان ضعف و مدخولیت آنها موجب اطناب عظیم است و غرضی نیز متعلق بآن نیست لهذا طی آن مراتب نموده بهمین قدر
که موجب هدایت متبعان کلمات جانبین بحقیقت مرام میتواند شد اقتصار کرده شد والله ولی الهدایة والعصمة

فصل هفتم از باب اول از مقاله دوم در اثبات واجب الوجود

بدانکه مقصد اقصی و مطلب اسنی
از علم کلام و حکمت بلکه ثمره هر علمی و نتیجه هر معرفتی شناخت واجب الوجود است و مبنای خیرات و اصل و اساس
جمله سعادات بر یقین نمودن بوجود مبدئی و صانعی که ابتدای هر وجودی و فیضان هر جودی از جناب کبریای اوست
و رجوع و بازگشت هر ذره و هر قطره بدریای رحمت بی پایان او باشد و این معرفت و یقین حاصل نتواند شد مگر بنظر
عقل و اعمال الفکر در حقایق اشیا و راه یافتن ببواطن موجودات و سفر کردن از خطه محسوسات بعالم معقولات بلکه
نقل نمودن از منزل ادنای الفاظ و مسموعات بمحل ارفع و اعلای معانی و مفهومات و چشم آشنا شدن بمشاهده نحوی که
از وجود و نوعی دیگر از هستی بود که نه مانند این وجود محتاج بود بمکان و زمان و ماده و موضوع و بتألیف و
ترکیب عوارض و لواحق و حرکات و اوضاع بلکه وجودی مجرد و هستی منزه و مقدس از حاجت و نقص و آشنا شدن

بچنین عالم شریف وخط رفیع منیف کار این چشم جسمانی نیست بلکه بعد از ارتحال از این مرحله مخصوص که دار حرکت و زوال
بود سنت بمنزله معقول که دیار کلی گشتن است و با قامت مستقیم در آن مقام گشوده شود چشمی دیگر روحانی که بآن چشم
مشاهده این نحو از وجود و هستی توان نمود و حق سبحانه بفضل و کرم خود در روز بسی از انعام باین عالم گشوده و نمونه
از این نحو وجود در اینجا نموده در آن مرد مرد و نمونه وجود نفس ناطقه انسانی است که اگر کسی خود را به بیند در حقیقت
این نحو وجود را دیده باشد که من عرف نفسه فقد عرف ربه و باید دانست که چنانکه عاقل از خاصیتی که در انسان
بیند داند که جوهر انسان نه از جنس جواهر این عالم جسمانی است و آن خاصیت فهمیدن مفهومات کلیه و معانی مجرده است
همچنین در واجب الوجود خاصیتی است که از آن خاصیت توان دانست که وجود مقدس او نه از نحو موجودات عالم
امکانی است و آن خاصیت محتاج نبودن بغیر است و مستغنی بودن او از همه که لوازم وجوب وجود است و لهذا حکمای الهیین
و سایر علمای محققین نخست اثبات صانع بعنوان وجوب وجود کرده اند یعنی اثبات واجب الوجود کرده اند و بعد از آن
از خاصیت وجوب وجود پی بخصوصیت نحو وجود او و سایر صفات کمالیه برده و طریق اثبات واجب الوجود حاجت را
وجود ممکن است که محتاج باثبات نیست بعلت و مرجح و وجوب انقطاع سلسله حاجت پس عمده در اثبات واجب دانستن
احوال ممکن است و شناختن خاصیت وجود ممکن که محتاج بودن اوست بمرجح و امتناع ترجح وجود بنفسه و بطلان اولویت
ذاتیه و امتناع ذهاب سلسله حاجت الی غیر النهایة که تسلسل عبارت است از او و امتناع حصول وجود بر سبیل دور
جمیع این مقدمات ببراهین قطعیه در فصول سابقه دانسته شد و بعد از حصول علم قطعی بمقدمات مذکوره حصول علم
بوجوب وجود واجب الوجود که منتهای سلسله حاجات است و قطع مادهٔ حاجت بود و واجب شود در تحقق نتوان کرد و تقریر
مقدمات مذکوره و تقریر برهان بر وجود واجب الوجود بقوانین و شرایط معتبره در انتاج چنان است که گوییم شک نیست
در وجود ممکن الوجود و وجود ممکن محتاج است بمرجح و علتی که موجود باشد در وقت وجود او و آن علت نیز اگر ممکن الوجود
باشد محتاج خواهد بود بعلتی دیگر و علت این علت اگر ممکن اول باشد دور مصرح لازم آید و اگر ممکن ثالث باشد نقل
کلام در علت او کنیم و در هر مرتبه اگر علیت رجوع کند دور مصرح یا مضمر لازم آید و اگر در هیچ مرتبه رجوع نکند بلکه
علیت از هر مرتبه منتقل شود بمرتبه دیگر الی غیر النهایة تسلسل لازم آید و امتناع دور و تسلسل ببرهان قطعی
ثابت شد پس واجب باشد انقطاع سلسله علیت و انتهای حاجت بوجود علتی واجب الوجود که وجودش بنفس خود باشد
و محتاج بعلتی و مرجحی نباشد و هو المطلوب و چون وجود واجب الوجود ثابت شد وجوب وجود را خاصیتها و لازمه‌هاست که
لا محاله در او متحقق باشد و آن خاصیتها بیان کرده شد چون آن خاصیتها همه در او موجود باشد باید که واجب الوجود
که ثابت شد وجود او محتاج نباشد بغیر خود پس باید که مجرد باشد از ماده و موضوع و زمان و مکان و محل و حال بالجمله
از هر چه مستلزم افتقار و احتیاج بغیر بود و باید که بسیط الحقیقة باشد که ترکیب بهیچ جهتی از جهات در او نبود باید که
وجودش در خارج عین حقیقتش باشد و مهیتش زاید بر عین وجودش نبود بطریقی که دانسته شد پس باید که او را شریکی
و نظیری نباشد نه در وجود و نه در حقیقت او را ضدی و کفوی نبود چه ضد مستلزم مجانست بود در ترکیب لازم آید

ذکر

و نقص و مستلزم معلولیت بود چنانکه دانسته شد و انقسام لازم آید چون در و ترکیب بود و دلیل بر اجسمی و نصوص نیست
و چون او را مادّه نباشد که مستلزم احتیاج است پس صورت نباشد و جسم نبود و چون جسم نبود ذو مقدار نباشد
مقدار از خواص جسم است و چون ذو مقدار نبود قابل تجزیه و قسمت نباشد و چون علم بوجود واجب الوجود و تحقق وجود
و وجوب وجود با توابع و لوازم آن حاصل شد معرفت واجب الوجود و صفات سلبیه که بعضی از صفات جلال است گویند حاصل
شد و آنچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که بعضی از صفات جمال و صفات کمال نیز گویند باب دوم از مقصد
دوم در صفات واجب الوجود و در آن چند فصل است فصل اول در بیان صفات سلبیه
و ثبوتیه و معنی اسم و صفت و فرق میان صفت و اسم اشاره شد باینکه واجب الوجود را دو گونه
صفاتست صفات سلبیه یعنی صفتی چند که سلب در مفهوم آنها معتبر است نسبت با موری که ممتنع است اتصاف واجب
بآنها و واجبست نفی و سلب آنها از واجب الوجود و صفات ثبوتیه یعنی صفتی چند که واجب است اتصاف واجب بآنها
تا صفات سلبیه راجع شود بتجرد و تنزه واجب تعالی از هر چه لایق بجلال او نیست مانند جوهریت و جسمیت و مادیت
و ترکیب و شریک و کفو و ضد و مانند آن و دلیل بر تنزه واجب تعالی از آنها اتصاف اوست بوجوب وجود که عین حقیقت
است چه خواص وجوب وجود مستلزم نفی آنهاست و همه آنها دانسته شد غیر از جوهریت و آن نیز لازم آید از اینکه دانسته شد
که وجود واجب تعالی عین ذات اوست و او را ماهیتی نیست بغیر از وجود و نزد حکما جوهر ماهیتی است که هرگاه موجود شود
در موضوع نباشد و جوهر را جنس ما تحت خود دانند پس جوهر بر او نیز بر و جه تمام اطلاق نتوان کرد از جهت
لاستحاله کونه ذا ماهیة و مرکبا من الاجزاء الخارجیة و الذهنیة اما متکلمین چون در تعریف جوهر ماهیت را اعتبار نکنند
بلکه جوهر را موجود لا فی الموضوع دانند خواه مندرج در ماهیت باشد و خواه نه پس اطلاق جوهر بر ذات واجب تعالی نزد ایشان
عقلا ممتنع نیست لیکن چون اسماء الله توقیفی است یعنی موقوفست باذن شارع و در شرع اطلاق جوهر بر واجب تعالی
وارد نشده پس شرعا ممتنع باشد و ما چون بیان خواص واجب الوجود پیشتر کردیم و آن مستلزم نفی صفات سلبیه است
و بعد از آن اشاره بتفصیل صفات سلبیه بر خواص واجب نیز کردیم پس اینجا حاجت بتجدید بیان نیست بالکلیه غرض ما
در این باب مقصور است بر ذکر صفات ثبوتیه بدانکه در موجودات خارجی هر چه جوهر و قائم بنفس خود است آنرا ذات گویند
و هر چه عرض و قائم بغیر است آنرا صفت خوانند و هر لفظی که دلالت بر ذات کند بی اعتبار معنی از صفات آنرا اسم گویند
چون رجل و زید و هر لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار اتصافش بصفتی از صفات آنرا صفت گویند چون قائم و ضاحک
و احمر و ابیض پس ذات و صفت مقابل همند در معانی و مفهومات و اسم و صفت مقابل همند در الفاظ و عبارات و در ذات
واجب تعالی لفظی که دلالت کند بر صفت تنها بی ملاحظه ذات صفت گویند چون علم و قدرت و ارادت و مانند آن و این الفاظ
را در غیر واجب تعالی صفت نگویند بلکه معانی آنها را صفت مقابل ذات گویند و لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار صفت
لفظی را که باصطلاح سابق در باره دیگران صفت مقابل اسم میگفتند در باره واجب تعالی آنرا اسم خوانند چون عالم
قادر و مرید و امثال آن پس الفاظ علم و قدرت و ارادت و مشیت و حیات و مانند آنها صفات الله باشند و الفاظ عالم

قادر و شافی و حی و امثال اینها اسماء الله پس انچه اسما است در واجب صفات باشد در غیر واجب لیکن فرقی هست میان
صفت در واجب صفت در غیر واجب این فرق است که ذات در مفهوم صفت در غیر واجب بطریق ابهام و اجمال معتبر است
نه بر سبیل تعیین و تفصیل مثلا مفهوم قائم ذات مبهم است که ماخوذ باشد بان صفت قیام و بقرینه خارجی مفهوم شود
که ان ذات مثلا ذات زید است و در مفهوم اسم در واجب ذات معین معتبر است مثلا معتبر در مفهوم عالم که از اسماء
الله باشد ذات معین است که ان ذات واجب الوجود باشد ماخوذ با صفت علم و هم چنین قادر و حی و امثال ان
و دور نیست که وجود این فرق باعث مغایرت در تسمیه شده باشد و در میان اسماء الله اسمیست که بجای علم است در
واجب و ان لفظ الله است که موضوع است برای ذات واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال و ما گفتیم این اسم بجای
علم است و نگفتیم که علم است بسبب انکه معتبر در مفهوم علم ذات معین است بی اعتبار معنی صفتی از صفات و در اسم الله
معتبر ذات معین است با اعتبار جمیع صفات پس فرق میان اسماء الله و سایر اعلام اعتبار صفت است و عدم اعتبار
صفت و فرق میان اسم الله و سایر اسماء الله اعتبار جمیع صفات است و اعتبار بعضی از صفات پس فی الحقیقه سایر اسماء
الله نیست مگر تفصیل اسم الله پس اسم الله اعظم اسماء الله باشد **فصل دوم از باب دوم از مقاله**
دوم در عینیت صفات واجب تعالی بدانکه مذهب جمیع حکما و معتزله از متکلمین و امامیه باجمعهم و بینه
و محقق در کلمات و احادیث امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین انست که در واجب تعالی
صفت مقابل ذات یعنی عرضی و معنی که قائم باشد بذات واجب تعالی و ذات واجب موضوع و محل ان باشد متحقق نیست
بلکه صفات واجب تعالی عین ذات اوست چنانکه وجود عین ذات اوست باین معنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر
باعتبار قیام صفت بان ذات ناشی شود در واجب تعالی از ذات مجرد بی قیام صفتی بان ناشی شود مثلا انکشاف و تمیز اشیا
از ذات زید باعتبار قائم بودن صفت علم باو حاصل شود تا صفت علم قائم بذات زید نشود انکشاف و تمیز از او ناشی نشود
بخلاف واجب تعالی که انکشاف و تمیز اشیا از ذات بذاتها اید و در انکشاف و تمیز محتاج نیست که صفت علم قائم بذات
او باشد و هم چنین در سایر صفات پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب باعتبار ترتب اثر صفت علم بر
او و لفظ عالم در لغت عبارتست از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای او و ثبوت مفهوم علم برای شیء اعم است
از اینکه صفت علم قائم باشد بذات او یا ذات او عین علم باشد یعنی ذات او ذاتی بود که اثر علم مترتب بود بر او چه
حقیقت علم انست که اثر علم بر او مترتب شود خواه صفتی باشد قائم بذات شیء خواه نفس ذات شیء و اگر کسی گوید
لفظ مشتق در لغت موضوع است برای ذاتی که قائم باشد مبدأ اشتقاق بان جواب گوئیم اولا که لا نسلم که لفظ مشتق
موضوع باشد برای معنی مذکور بلکه موضوع است برای ذاتی که ثابت باشد مفهوم مبدأ اشتقاق برای او اعم از انکه
ثبوت مفهوم مبدأ باعتبار قیام مبدأ باشد یا باعتبار ترتب اثر مبدأ باشد و بر تقدیر تسلیم گوئیم وضع لغت برای
تفاهم اهل عرف است و علوم الهیه و هم چنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات لغویه و متفاهم اهل عرف نیست
بلکه مستفاد از براهین عقلیه است و چون حکم عقلی از جهت برهان ثابت شد در اطلاق لفظ مناسبتی و تجوزی کا

تواند بود چنانکه در اطلاق لفظ موجود بر واجب تعالی چه قیام وجود که مبدأ اشتقاق اوست ممتنعست بر ذات واجب تعالی
چنانکه دانسته شد و برهان عینیت صفات در واجب الوجود چند چیز است **اول** آنکه اگر صفات واجب زاید باشد
بر ذات و قائم بذات واجب خواه مستند بذات واجب باشد و خواه مستند بغیر که بالضروره متاخر خواهد بود بالذات
از ذات واجب و واجب در مرتبه ذات که مقدم است بر صفات خالی خواهد بود از صفات و در این مرتبه مقدمه که صفات
هنوز موجود نیست امکان صفات خواهد بود باین معنی که مرتبه ظرف امکان صفات باشد و لازم آید که واجب الوجود در
مرتبه ذات مشتمل باشد بر جهت امکانی و حال آنکه واجب الوجود بالذات واجب الوجود است من جمیع الجهات و الا لازم
آید که مرکب باشد از جهتی وجوب و امکان چه بالضروره وجوب و امکان هر دو از جهت واحد نتواند بود **برهان دیگر**
وجود واجب اکمل انحاء وجود است بالضروره و وجود مصدر آثار است و هر یک از وجودات ناقصه امکانیه در صدور آثار
محتاج است بصفت که بواسطه هر صفتی نوعی از آثار از او صادر گردد پس احتیاج بصفت در صدور آثار نقص است در وجود
پس وجودی که مستغنی باشد از صفت اکمل انحاء وجودات باشد پس برهان بهیئت شکل اول منعقد گردد باین طریق
وجود واجب اکمل انحاء وجود است و اکمل انحاء وجودات مستغنی است از صفت پس وجود واجب مستغنی باشد از صفت
برهان دیگر اگر صفات کمالیه زاید بر واجب باشند و متاخر از ذات واجب لازم آید که واجب در این مرتبه متقدمه خالی
باشد از صفات کمال و خلو از صفات کمال لا محاله نقص باشد پس ذات واجب العیاذ بالله در این مرتبه مشتمل باشد بر نقص
برهان دیگر اگر صفات واجب مثل علم و قدرت و ارادت زاید باشند بر ذات واجب لا محاله معلول واجب باشند و صدور
آنها از ذات واجب بوساطت همین صفات نیز نتواند بود و الا تقدم شیء بر نفس لازم آید و بوساطت صفات دیگر مثل
آن صفات نیز نتواند بود و الا تسلسل لازم آید بلکه باید بی وساطت صفات باشد پس ذات واجب نظر بصفات خود فاعل
موجب باشد و فعل فاعل موجب بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضروره نقص باشد و نقص بر واجب تعالی
روا نبود **برهان دیگر** اگر ذات واجب محل صفات خود بود قابل اتصاف صفات بود و لا محاله فاعل آن نیز بود چه استناد صفات
واجب بغیر واجب روا نبود پس لازم آید که ذات واحد من جمیع الجهات هم فاعل باشد و هم قابل و امتناع این ثابت شد
برهان دیگر بر مذاق متکلمین صفات زائده یا حادث باشند یا قدیم بنا بر اول ذات واجب محل حوادث شود و بنا
بر ثانی تعدد قدما لازم آید و هر دو ممتنع باشد و مذهب اشاعره زیادتی صفاتست بر ذات واجب و معتزله بر ایشان
اولا تعدد قدما لازم آرند و ایشان در جواب گویند که ممتنع ذوات قدیمه است نه صفات قدیمه و ثانیا بر ایشان شرک لازم
آید چه شریک باری عبارت از قدیم است که وجودش از خود باشد نه از غیر و هر قدیمی نزد متکلمین وجودش از خود باشد
چه قدم را منافی معلولیت دانند و ایشان در جواب گاه گویند که شریک باری ذاتیست که قدیم باشد و صفت ذات
نتواند بود و گاه گویند شریک غیری را گویند که مشارالیه باشد و صفات واجب غیر واجب نیست اگرچه عین هم نیست
و گویند صفات الواجب لا هو و لا غیره و تو ببراهین مذکوره از امثال این گفت و شنید فارغ میتوانی بود و اشاعره
بر ما نفی صفات لازم آرند و گویند فرقی نیست میان عینیت صفت و عدم صفت پس لازم آید که واجب تعالی خالی از صفات

کمال باشد و خلو از صفت کمال نقص باشد جواب آنست که خلو از صفت کمال وقتی لازم آید که آثار صفت منتفی باشد اما
با ترتب آثار و صفت خلو از صفت لا نسلم که نقص باشد بلکه در نهایت ظهور است که ترتب اثر صفت بر ذات با عدم حاجت بصفت
اکمل است از ترتب اثر با وجود صفت و حال آنکه ما قائل بعدم صفت مطلقا مفهوما و مصداقا نیستیم بلکه قائلیم بتحقق مفهوم صفت
و لا نسلم که در تحقق مفهوم صفت مصداقا مغایرت ذات لازم باشد بلکه تحقق مفهوم را لا بد است مصداقی اعم از اینکه
مغایر ذات باشد چنانکه در ما یا عین ذات باشد چنانکه در واجب **فصل سوم از باب دوم از مقاله**
دوم که در تقسیم صفات ثبوتیه و اشاره بانکه کدام قسم آنست که عین ذات است در
واجب تعالی باید دانست که صفت ثبوتی بر سه گونه است حقیقیه محضه مثل حیات و اضافیه محضه مثل خالقیت و رازقیت
و حقیقیه ذات الاضافه مثل عالمیت و قادریت اما حقیقیه محضه آن است که اضافه در مفهومش معتبر نباشد و عارض او
نیز نشود و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر هیچ کدام موقوف نباشد بر تحقق چیزی دیگر که مضاف به صفت باشد و اضافیه
محضه آنست که مفهومش مفهومی باشد اضافی و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر هر دو موقوف باشند بتحقق چیزی دیگر
که مضاف به صفت باشد و حقیقیه ذات الاضافه آنست که اضافه در مفهومش معتبر نشود اما عارض او شود و بالجمله
تحققش موقوف نباشد و ترتب اثر موقوف باشد مثلا عالمیت بودن شیء است بحیثیتی که اگر دانستنی باشد بداند
پس تواند بود که عالم موجود باشد و معلوم موجود نباشد پس بودن بحیثیت مذکوره مستلزم وجود چیزی که مضاف
او باشد نیست و چون معلوم موجود شود اضافه لا محاله محقق شود میان عالم و معلوم و اینکه گفتیم بخلاف رازقیت است
مثلا چه تا مرزوق نباشد رازقیت محقق نشود و اگر سؤال کنند که رازقیت نیز بودن شیء است بحیثیتی که اگر مرزوق
محقق شود روزیش دهد پس فرق چیست میان آن و عالمیت جواب گوئیم که این مفهوم را مرجعی نیست بغیر از عرف و متعارف
نیست که اطلاق رازق کنند مگر بر کسی که رزق از او متحقق شده باشد هم چنانکه متعارف نیست که اطلاق سخی و جواد کنند
مگر بر شخصی که سخا و جود از او بفعل آمده باشد بخلاف عالمیت چه هر که از شأنش علم باشد باینمعنی که بفعل آمدن علم او
موقوف بهیچ چیز نباشد مگر بتحقق معلوم در عرف او را عالم گویند مثلا کسی را اگر مشکلی در علم نحو باشد گویند عالم بحل
این اشکال فلان نحوی است و حال آنکه صورت این اشکال در ذهن آن نحوی در نیامده باشد چه جای حلش و مشاهد اینکه گفتیم
بینائیست چه لا محاله بینا گویند کسی را که بصر صحیح داشته اگر چه هیچ مبصری پیش او حاضر نباشد و سر این فرق که بیان کردیم
آن است که مثل رازقیت و سخا و جود صفات فعل باشند و صفت فعل آنست که اغلب از مباشرت و تمرن کارها بهم رسد
و بر سبیل ندرت اگر بعضی پیش از مباشرت بحسب فطرت موجود باشد نیز وجودش ظاهر و معلوم نشود مگر بمباشرت
افعال بخلاف صفات حقیقیه که صفات ذات باشند و نوعی دیگر از صفات فعل باشد که از مبادی فعل و یا از توابع
و لوازم فعل باشد مانند ارادت و کراهت و شوق و نفرت و حدوث این قسم نیز [illegible] بحدوث فعل باشد و چون
اینجمله را دانسته شد بنا بر این باید دانست که آنچه عین است در واجب صفات حقیقیه است علی الوجهین نه اضافیه محضه چه مفهوم
اضافی عین ذات نمیتواند بود و کمالی نیز در نفس اضافه نیست که خلو از آن مستلزم نقص باشد بلکه اضافات بعدد

کمال و تمامیت ذات عارض شود و محققین از حکما بر آنند که صفات اضافیه واجب با کثرت مفهومات نیست در خارج مگر
عین اضافه واحده که آن اضافه مبدائیت است نظر بجمیع اشیا چنانکه ذات واحده علم است باعتبار و قدرت است باعتبار دیگر و
اراده است باعتباری کل آن اضافه واحده علم است که آن مبدائیت اشیاست خالقیت است باعتباری و رازقیت است باعتباری و
رحیمیت است باعتباری و رحمانیت است باعتباری الی آخر الاضافات و اختلافی نیست مگر بحسب اعتبار و آن اضافه واحده
واحد است بحسب اوقات و ازمان مختلفه نیز من الازل الی الابد و اختلاف و تعدد اوقات و ازمان موجب اختلاف و تجدد آن اضافه واحده نیست چه نسبت جمیع از منه و اوقات و امکنه و ابعاد نظر بذات مقدس واجب نیست مگر نسبت واحده
و فهم این معنی اگرچه بغایت دشوار است خصوصا متحصنین در حصن زمان و حصار مکان اگر سر بخرد از گریبان تعلق
بر نیاورده باشند و مشاهده فضای واسع لازمان و لامکان بچشم بصیرت ننموده اما مطابق واقع است و مؤید
برهان و مطابق مفهوم از احادیث و قرآن و چون این معانی دانسته شد شروع در اثبات بعضی از صفات کمال که محتاج
باثبات باشد و شرح معانی و بیان کیفیت آنها کرده خواهد شد **فصل چهارم از باب دوم از مقاله**
دوم در بیان قدرت واجب تعالی و ارادت و اختیار بدانکه قدرت بمعنی قوه و توانائی است و توانائی
بر حالتی و صفتی اطلاق کنند که فاعل را نظر بفعل و ترک هر دو باشد مثلا گویند که زید تواند بود که کتابت کند بنا
اینکه تواند هم کتابت نکند و نگویند که آتش مثلا تواند که بسوزاند بسبب آنکه نتواند که نسوزاند پس قدرت امکان
صدور فعل و ترک باشد نظر بفاعل بطریق تساوی پس رجحان احدهما لامحاله محتاج باشد بمرجحی که از ان داعی گویند
یعنی باعث بر فعل یا ترک و باید که متصور فاعل باشد در فی الحقیقه آن تصور و علم مرجح خواهد بود پس قدرت البته
مقارن علم و شعور باشد و بهمین جدا شود قدرت از امکانی که هر دو معلول را در مرتبه وجود علت میباشد و آن
امکان لامحاله مستلزم تساوی فعل و ترک است نظر بفاعل و حال آنکه آن تساوی را مطلق قدرت نگویند و هم چنین هر فاعل
طبیعی که تاثیرش موقوف باشد بر وجود شرطی شک نیست که وجود و عدم مشروط با قطع نظر از وجود و عدم شرط متساوی
النسبه باشد نظر بفاعل و ظاهر است که آن تساوی قدرت نباشد بلکه قدرت تساوئیست که مقارن شعور فاعل باشد
و مرجحی که لابد است ضم شدن آن تا علت فعل یا ترک تام شود میباید در مبدأ فعل متعلق شعور باشد و تعلق شعور
باو مرجح فعل یا ترک و متمم فاعلیت فاعل گردد پس مطلق مقارنت شعور در مقدور بودن فعل کافی نیست والا
بایستی که حرکت ساقط از کنار بام اختیاری بودی بلکه میباید شعور از مبادی فعل بود تا فعل اختیاری باشد پس
هرگاه شعور از مبادی فعل باشد اگر همیشه از فاعل آن فعل صادر گردد که همان اختیاری و مقدور خواهد بود و این بود
بیان معنی قدرت و قدرت باین معنی مقابل اضطرار و ایجاب بود و قدرت را معنی دیگر هست که باین معنی مقابل عجز بود
آن قاصر بودن است از اراده وجود یا از منع وجود و این معنی اعم است از معنی اول چه این معنی در فاعل مضطر نیز یافت شود
و اما اراده حالتی بود که حاصل شود فاعل را بعد از تصور منفعت یا مصلحت که داعی عبارت از آن است یا از دفع
موانع و آن حالت را عزم و اجماع نیز خوانند و در آن طلب نیز تابع شوق بود و غیر شوق بود بدلیل آنکه گاه باشد که

لامکانی که در ازل و ابد ... ناصر و مستقبل حاضر است

اراده بود بدون شوق چنانکه در تناول دوای تلخ و بشع وگاه باشد که شوق باشد بدون اراده چنانکه در تناول اشیاء
محرمه وضاره مر متقیان و بیماران را و چون اراده جازم حاصل شد فعل واجب شود که اگر واجب نشود وهمان در مرتبه قدرت
وامکان باقی باشد موجود نتواند شد بدلیلی که دانسته شد در بیان آنکه تا ممکن واجب نشود بعلت ممتنع باشد
وجودش واین واجب شدن فعل بسبب اراده منافی مقدوریتش نبود بنا بر آنکه قدرت مقدم باشد بر اراده و
منافات نبود میان وجوب بعدی وامکان قبلی پس صدور فعل از فاعل مختار ممکن بود نظر بقدرت و واجب بود نظر
باراده اما اختیار ترجیح دادن احد طرفین متساویین بود که مر فعل را ثابتست نظر بقدرت بحصول اراده جازم فقط
متعلقه بآن طرف بر طرف دیگر واین ترجیح چون موقوفست بر حصول علم متعلق بوجود مصلحت وارتفاع مفسده
پس اگر علم نظری باشد وهنوز حاصل نشده باشد احتیاج افتد بزمانی که در او تامل وملاحظه رود ونظر وفکر
ممکن شود پس تراخی وفاصله زمانی حاصل شود میان ذات قادر از این حیثیت که قادرست ومیان صدور فعل از او
وتراخی وفاصله متفاوت بقدر تفاوت ازمنه فکر وتامل در حصول علم وفعل لامحاله مسبوق باشد بعدم
زمانی واگر علم مذکور حاصل باشد در مرتبه قدرت ومحتاج تحصیل وزمان تحصیل واجب شود که ترجیح دفعة
حاصل شود ووجود فعل مترتب گردد بر او بدون تراخی وفاصله زمانی این بود بیان مفهومات الفاظ ثلثه اما دلیل
بر اینکه واجب الوجود قادر مختارست نزد متکلمین که قائلند بحدوث عالم بمعنی جمیع ماسوی الله ومسبوقیتش
بعدم زمانی آنست که اگر نه چنین بودی بلکه فاعل موجب بودی و بر سبیل اضطرار وایجاب فعل عالم از او صادر
شدی هر آینه تخلف عالم از او وحدوث آن در جزء معین از زمان وهمی که وقت حدوث عالم باشد صورت
نبستی والا ترجیح بلا مرجح بلکه ترجح بلا مرجح لازم آمدی چه مرجح ذات فاعل نتواند بود واراده نیز بالفرض نیست
که مرجح تواند شد وامری دیگر خارج نیز نتواند بود چه هر چه خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل عالم خواهد بود که
مفروض حدوثش اوست بجمیع اجزائه پس واجب شد که فاعل مختار باشد وباراده ترجیح حدوث در وقت معین کرده
باشد ومتعلق اراده لامحاله مصلحتی خواهد بود که راجع شود بعالم نه بفاعل ونزد حکما دلیل قدرت واختیار
واجب وچند تواند بود یکی آنکه فاعل بر سبیل اختیار اشرف واکملست از فاعل بر سبیل اضطرار بالبدیهة
وواجبست بودن واجب تعالی بر اکمل انحاء فاعلیت پس فاعل مختار باشد وباین دلیل اثبات جمیع صفات
کمال برای واجب تعالی کنند وعمده در اینباب آنست که هرگاه طرفین نقیض هر یک بوجهی باشند که صحیح
باشد اتصاف موجود بما هو موجود باو ومع ذلک یکطرف اشرف از طرف دیگر باشد عقل حکم کند که واجب
الوجود باید که متصف بطرف اشرف باشد مانند قادر ومضطر وعالم وجاهل ومتکلم وغیر متکلم و
هم چنین حیوة وسمع وبصر با مقابلات آنها **دلیل دیگر** آنکه هر یک از اجزای عالم از مجردات ومادیات
وسماویات وارضیات مشتمل است بر حکمتها ومصلحتهای عظیم که راجع شوند بنظام عالم چنانکه
حکما ومحققین علما در اینباب مجلدات تصنیع کرده اند ومؤلفات پرداخته بوجهی که چون عقل

عقل

همین را از تضاعیف انچه مذکور شد دانسته شد که اراده در واجب تعالی نیست مکر علم

عقل مطلع بر انها شود شك نکند در انکه فاعل و صانع انها ایجاد نکرده انها را مکر بجهت ان مصلحتها و حکمتها از روی کمال
علم و دانش بان مصالح و حکم پس علم قطعی حاصل شود بانکه صانع ترجیح وجود ان موجودات بر عدم نکرده مکر برای ان
غایات و اکر نه ان غایات بودی وجود و عدم هر دو نظر بذات صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار نیست مکر
علم بمصلحتی و همچنین کراهت نیست مکر علم بمفسده و علم نیست مکر عین ذات چنانکه قدرت پس ذات مقدس واجب تعالی
باعتبار انکه وجود و عدم اشیا نظر باو مساوی است عین قدرت باشد و باعتبار انکه منکشف شود باو مصالح و مفاسد
اشیا عین ارادت و کراهت و این ارادت و کراهت ابداعی و فعل خاص بی واسطه واجب تعالی را و ان نزد حکما نیست مکر
شئ واحد که معلول اول و عقل اول باشد ارادت نظر بوجودش کراهت نظر بعدمش و این ارادت و کراهت منضم
جمیع ارادتها و کراهتهای وسایط است نظر بافعال صادره بواسطه و چون افعال بواسطه مستند بواجب تعالی که علة
العلل است کل جمیع ارادت نیز مستند باراده واجب است که اراده الارادات است و این استناد اجمالی است و نیز هر
اراده که از هر واسطه نظر بفعلش صادر شود باراده واجب تعالی صادر شود اراده تفصیلی و این اراده تفصیلی را جدا
که متعلق است باراده وسایط امر کویند و امر دو نوع باشد تکوینی و تکلیفی امر تکلیفی بخطاب و عبارت و لفظ باشد
مثل صلوا و صوموا که در کلام الهی وارد شود و لفظ امر در این صیغها حقیقت باشد چنانکه در علم اصول ثابت
شده و امر تکوینی عبارت از اراده تفصیلی واجب است که مذکور شد و اطلاق لفظ امر بر اراده مجاز باشد و کاه تشبیها
که از ان اراده که امر تکوینی عبارت از اوست بنابر سهولت فهم بلفظ کن که صیغه امر است تعبیر کنند کما قال تعالی انما
امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون چه این قول و خطاب معنوی عقلی باشد که حقیقت قول و خطاب همان است
پس اراده واجب تعالی در تکلیفات عبارت از امر خطابی باشد و کراهت عبارت از نهی خطابی و امر و نهی در تکوینیات عبارت
از اراده و کراهت بود بر عکس اول و در تکلیفات اراده مکلف کاه باشد که مطابق اراده الهی شود و طاعت عبارت
از ان بود و کاه باشد که مخالف افتد و معصیت عبارت از ان باشد و این بسبب تعارض ارادات مخالفه مکلف بجهت
که از ترکب قوی و دواعی مختلفه ناشی شود و در تکوینیات ارادات وسایط البته مطابق اراده الهی باشد اصلا
مخالفت نیفتد و معصیت واقع نشود چه وسایط اکر مجرد باشند چون عقول و نفوس فلکیه اراده ایشان لا محاله عقلی
صرف و بی معارض و مزاحم باشد و مخالفت متصور نشود و اکر وسایط مادی باشند مانند طبایع لا محاله از مخالفت
بدور باشند چه مخالفت فرع شعور و ارادت است که در طبایع مفقود است بلی چون تاثیرات طبایع بحسب استعداد
مواد قابله است و استعدادات مستند باموری خارجیه اتفاقیه از اوضاع و حرکات مختلفه متعارضه و این امور
اتفاقیه مستند ند بالعرض باسباب طبیعیه مستنده باراده الهی چنانکه ما در کلمه طیبه بیان کرده ایم پس کاه باشد که
خلاف صورت مطلوبه بالطبع در ماده روی دهد بنابر سوء استعدادی که در ماده اتفاق افتد مانند اصبع زائده
و تشویهات خلقیه و انها نیز بالعرض مستند باشند باراده الهی پس انها مخالف اراده باشند بوجهی اعنی بالذات و
موافق اراده باشند بوجهی اعنی بالعرض و از اینجا سر قضا و قدر متعلقه بشرور دانسته بالعرض ظاهر تواند شد چنانکه

بباید ان شاء الله العزیز و چون دانسته شد که اراده واجب تعالی بر دو گونه است اراده اجمالیه نظر بکل که تفصیلیه نیست نظر
بمعلول اول و اراده تفصیلیه نظر بکل که سبب قریب آن اراده وسایط است در امر تکوینی عبارت از او پس آنچه عین ذات
واجب تعالی است اراده اجمالیه است که صفت ذات است و نیز همین اراده است که عین علم است چه اراده تفصیلیه که او امر
تکوینیه الهیه است از مبادی قریبه افعال است و حادث در وقت حدوث افعال پس صفت فعل باشد نه صفت ذات
دانستی که آنچه عین است در واجب تعالی صفات ذات است نه صفات افعال بلکه صفات افعال حادث است بحدوث افعال
پس ممتنع است که عین ذات قدیمه باشد و چون اینجا دانستی بدانکه آنچه در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم
اجمعین وارد شده که اراده از صفات فعل است حادث بحدوث فعل چنانکه در اصول کافی و کتاب توحید و
کتاب عیون سیما در حدیث مناظره جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه السلام با سلیمان مروزی محمول بر اراده
تفصیلیه است. و آنچه حکمای الهیین و محققین علمای متکلمین بر آنند که اراده واجب تعالی عین ذات است مراد ایشان اراده
اجمالیه است که صفت ذات لا محاله است و توهم منافات نیست بکرار در تصدیق تحقیق و من الله الاعانة والتوفیق بدانکه
نزاع عظیمی که در میان متکلمین و مقلده حکما از متفلسفین مشهور است در باب ایجاب یا اختیار واجب تعالی اصلی حاصلی
ندارد و هیچ حکیمی بلکه هیچ عاقلی قائل نیست که فعل خدای تعالی بر سبیل اضطرار باشد از قبیل صدور احراق از نار یا
حرکت ساقط از بالای جدار و اطلاق لفظ فاعل موجب بر واجب تعالی در کلام هیچ یک از اکابر حکما بنظر نرسیده بلکه
همه مصرح و منادی باطلاق لفظ قادر مختار و مرید کتب ایشان مشحون است باثبات قدرت و ارادت و اختیار واجب
تعالی و اگر کسی را تأمل و شکی در این معنی باشد رجوع کند بکتب و رسائل شیخ ابی علی بن سینا که باتفاق علما ترجمان
حکماست بلی چون حکما قائلند بقدم زمانی عالم و عدم انفکاک و فاصله زمانی میان ذات واجب و عالم و نزد ایشان
هیچ زمانی نبوده که عالم بجمیع اجزائه در آن زمان معدوم بوده باشد و متکلمین قادر مختار کسی را دانند که فعل از او در زمانی
موجود نشده باشد در زمانی دیگر بعد از آن زمان موجود شده پس بنا بر اصطلاح متکلمین واجب تعالی نزد حکما فاعل
مختار نتواند بود و چون مقابل مختار موجب است پس واجب تعالی نزد حکما باصطلاح متکلمین فاعل موجب بوده باشد و نتواند
بود که بعضی از مقلده حکما نیز بهمین اصطلاح رفته باشند پس بنا بر این نزاع در ایجاب و اختیار لفظی شود نزاع در
حدوث و قدم و باید دانست که این اصطلاح متکلمین در باب قادر مختار لیس بعربی و نتواند بود که در عرف قادر نگویند
مگر چنین کسی را اما عقل اباء عظیم دارد از اینکه این معنی را در مفهوم قدرت دخلی تواند بود و اثبات ذات و صفات
الهی عملی صرف است و عرف را در آنها اصلا مدخلی نیست و چون قدرت واجب الوجود ثابت شد بدانکه قدرت و اختیار
عام و شامل است بر جمیع ممکنات اما چه هر ممکنی لا محاله قابل وجود است و هر وجودی مستند بواجب الوجود پس هر ممکنی مقدور
واجب باشد غایتش هم چنانکه استناد وجود بواجب اعم است از اینکه بواسطه باشد یا بغیر واسطه استناد قدرت نیز
چنین باشد و نیز باید دانست که هر چه ممکن باشد لازم نیست که او را بهر حالی و وضعی که اعتبار کنی ممکن باشد مثلا وجود
مسبب بی نفس [illegible] سبب ممکن [illegible] او را با عدم سبب که اخذ کنی لا محاله ممتنع باشد نه ممکن و چون این جمله را دانستی بدانکه نزاع

که در میان متکلمین بلکه در میان سایر علمای سابقین شایع است مثل اینکه شر مقدور و مراد خدا هست یا نه و افعال عباد مقدور خدا هست یا نه و مانند آن بالکلیه مرتفع است چه شر مقدور خداست بالعرض چنانکه وجودش از خداست بالعرض و لازم نیست که بالذات شر مقدور خدا باشد هم چنانکه بالذات موجود نتواند بود چه شری که بالعرض و تابع خیر نباشد ممتنع الوجود است پس وجود شر ممکن نباشد و هم چنین فعل بنده مقدور خداست بواسطه بنده هم چنانکه وجودش از خداست بواسطه بنده اما اگر واسطه اعتبار نکنی مقدور خدا نتواند بود بسبب آنکه وجودش ممتنع خواهد بود نه ممکن چه بنده سبب فعل خود است در وجود سبب یا عدم سبب ممتنع و هم چنین تشنیعی که بر حکما کرده اند که ایشان قائلند که از خدا صادر نتواند شد مگر واحد پس لازم آید بر ایشان که کثیر مقدور خدا نباشد و خدا از ایجاد کثیر عاجز باشد مضمحل است چه هر گاه وجود ترتیب در موجودات ثابت باشد وجود معلول دوم در مرتبه وجود معلول اول ممتنع خواهد بود نه ممکن پس ممتنع مقدور و مراد واجب نخواهد بود و از این لازم نیاید که معلول دوم مطلقا مقدور واجب نباشد و دانستی که ممکن را به هر اعتباری که اخذ کنی لازم نیست ممکن بودنش پس جمیع موجودات متکثره هم فرادی و هم معا مقدور واجب تعالی باشند بعضی بی واسطه و بعضی بواسطه و عجز در هیچ مرتبه لازم نیاید چه قدرت بر ایجاد هر موجودی در مرتبه خود ثابت است در مرتبه دیگر ممکن نیست بلکه ممتنع است و عدم قدرت بر ایجاد ممتنع عجز نباشد بسبب آنکه ممتنع قابل وجود نیست **فصل پنجم از باب دوم از مقاله دوم در علم واجب الوجود** بدانکه دلیل ثبوت علم برای واجب الوجود بر چند وجه است یکی بودن علم صفت کمال و وجوب اتصاف واجب الوجود بهر صفتی که کمال موجود بما هو موجود باشد چنانکه در بیان قدرت گذشت **دوم** اشتمال موجودات بر حکم و مصالح و منافع لاتعد ولا تحصی چه وجهی که جزم حاصل شود بوجوب اتصاف صانع آنها بکمال علم و حصول علم از ملاحظه اتقان و احکام مصنوع بر علم صانع نزدیک بضروریست چه هر که در مصنوعات ارباب صنعت و حرف از نوع انسان تامل نماید در هر کدام که جهات مؤدیه بمصالح و منافع بیشتر بیند جزم کند بآنکه صانع آن اعلم است از صانع مصنوعی دیگر که آن جهات در او کمتر باشد پس اگر نه اصل اشتمال بر وجود منافع دلیل علم بودی کثرت وجود دلیل کثرت علم نتوانستی بودی **دلیل سوم** حقیقت علم نیست مگر منکشف بودن شیء بر شیء و سبب انکشاف نیست مگر حضور شیء نزد شیء یعنی غایب نبودن شیء از شیء و حائل نبودن شیء ثالث در میان و حضور شیء نزد شیء متحقق تواند بود که شیء موجود باشد بالفعل و قائم باشد بذات خود نه بغیر تا شیء دیگر نزد او حاضر تواند شد چه شیء اگر موجود بالقوة باشد نه بالفعل پس در حقیقت آن شیء هنوز موجود نخواهد بود و چون شیء هنوز خود موجود نباشد چگونه شیء دیگر برای او موجود و حاضر نزد او باشد و اگر شیء بالفعل موجود باشد اما قائم بذات خود نباشد بلکه قائم بمحل باشد پس هر چه موجود باشد برای او و حاضر باشد نزد او در حقیقت برای او موجود و حاضر نزد او نخواهد بود بلکه موجود برای محل شیء حاضر نزد محل شیء خواهد بود پس ثابت شد که حضور شیء نمیتواند بود مگر برای موجود بالفعل قائم بذات و هر موجود مجرد از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل قائم

بذات چه موجود بالقوه نیست مگر ماده و بذات مجرد نیست مگر قائم بذات پس هر مجردی قابل علم باشد یعنی مراد مانع
از علم نباشد پس همین که ثابت شد حضور شی نزد وی ثابت شد عالم بودن وی بان شی پس گوئیم هر مجردی عالمست بذات
بسبب آنکه حاضر است ذات نزد وی یعنی غایب نیست ذات وی از خود چه حضور را بمعنی بمعنی عدم غیبت است نه بمعنی
که مستلزم اثنینیت واقعی باشد بلکه اثنینیت اعتباری کافیست در حضور هر شی نزد ذات خود بمعنی عدم غیبت
از ذات خود هرگاه ذات او قائم بغیر نباشد بدیهیست اما اگر قائم بغیر باشد حضور مذکور بدیهی نیست بلکه ظاهر
عدم ظهور است نزد خود چه متحقق حضور او نیست نزد محل بلکه نزد ذات خود پس ثابت شد بودن هر مجردی عالم بذات
خود و چون اینقدر ثابت شد گوئیم واجب الوجود لا محاله مجرد است چنانکه گذشت و هر مجردی عالم است بذات پس واجب
الوجود عالم باشد بذات خود و چون واجب الوجود عالم باشد بذات خود لازم آید که عالم باشد بجمیع موجودات
جمیع موجودات معلول وی اند و علم بعلت مستلزم علم بمعلولست اما اینکه جمیع موجودات معلول واجب الوجود
ظاهر است و اما اینکه علم بعلت مستلزم علم بمعلول است بیانش آنست که مراد از علم بعلت علم بوجهی است که علت بآنوجه
علت باشد و آنوجه مناسبت خاصیست که علت را با معلول باشد که بآن مناسبت خاص معلول از او صادر شود
و علم بمناسبت لا محاله مستلزم علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهی که علتست مستلزم علم بمعلول باشد پس گوئیم
وجهی که واجب الوجود بآنوجه علت معلول خود است عین ذات واجب الوجود است چه در واجب الوجود وجهی که زاید باشد
بر ذات متحقق نیست پس هرگاه واجب الوجود عالم باشد بذات خود و ذات او بذاتها علت باشد مر معلول را صادق آید
که واجب الوجود عالمست بعلت معلول بآنوجهی که علت معلولست و علم بعلت از وجهی که علتست مستلزم است مر علم
بمعلول را پس واجب الوجود عالم باشد بمعلول خود پس ثابت شد علم واجب الوجود بمعلول اول و همچنین گوئیم معلول
اول علت معلول دوم است و واجب الوجود عالم است بعلت معلول دوم که عبارت از معلول اول باشد پس لازم آید که
واجب الوجود عالم بمعلول اول دوم نیز باشد و هکذا الی اخر الموجودات پس واجب الوجود عالم باشد بجمیع موجودات
کلی و جزئی این بود بیان ثبوت علم برای خدای تعالی و اما در کیفیت علم خدای تعالی بموجودات میان علما اختلاف است
اختلاف آنست که علم بر دو گونه تواند بود یکی آنکه صورت شی قائم باشد بذات عالم چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات
خارجی مثل سما و ارض چه صورتی از سما مثلا قائم شود بنفس و دانستن نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر شدن
صورت سما نزد وی پس معلوم بالذات و حاضر بالذات نزد نفس صورت سما باشد و ذات سما نباشد مگر معلوم بالعرض
و بتبعیت صورت و این نوع علم را علم حصولی گویند و نوع دیگر از علم آنکه ذات شی بذاتها نزد عالم حاضر باشد نه
بروی خواه بسبب عینیت اتحاد عالم و معلوم باشد بالذات چنانکه در علم نفس ناطقه بذات خود و علم واجب الوجود بذات خود
و سایر علوم مجردات بذوات خود و خواه بسبب حضور قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصورت علمیه خود
چه علم نفس بآن مثلا بوسیله صورتیست حاصل از سما در ذات نفس و علم نفس بصورت سما حاصله در نفس مجرد حضور
آن صورتست بذاتها نزد نفس نه بوسیله صورتی دیگر که اگر علم بهر صورت بوسیله صورتی دیگر بودی هر آینه در صورت

علم نفس بشیء واحد اجتماع صور غیر متناهیه در نفس لازم آمدی و بطلان این از بدیهیات است پس علم نفس بصورت
علمیه حاصله در نفس بوسیله قیام آن باشد بنفس که موجب حضور و انکشاف آن شده نزد نفس و خواه سبب حضور
معلوم نزد عالم رابطه خاصه باشد ورای اتحاد و ورای قیام چون رابطه که معلول را با علت خود حاصل بود چنانکه
در علم نفس بقوای مدرکه خود مثلا چه نفس عالم است باینکه بینا و شنواست و علم او بقوه بینائی خود مثلا نیست مگر
بوجدان قوه بینائی حاضرة عندها بذاتها نه بتصور معنی قوه بینائی و حصول صورت وی در نفس و تصدیق بمعنی
از قبیل بعد اینها است و این حاضر بودن قوه بینائی نزد نفس بواسطه قائم بودن قوه بینا نیست بنفس چه قوه بینائی قائم
بعضو مخصوص است نه بنفس بلکه این حضور بسبب معلولیت این قوتست مر نفس را چه قوه بینائی و سایر قوی لا محاله از
نفس فایض شوند بر محال خود پس معلولات نفس باشند و بالجمله درین صورتها که مذکور شد علم نفس بمحض حضور
معلومات باشد بذاتها نزد نفس نه بحصول صورتی از آن معلومات در نفس و این نوع علم را علم حضوری گویند پس چون
حصول علم بر دو نوع است علما اختلاف کرده اند که حصول علم برای واجب تعالی بکدام از این دو نوع باشد خلاف نیست در
اینکه علم واجب تعالی بذات خود علم حضوریست چه علم حصولی درین صورت متصور نیست چه حصول شیء در شیء فرع مغایرت
بالذات و بالوجود میان هر دو شیء است و در صورت علم شیء بذات خود علم و عالم و معلوم هر سه متحدند بالذات و
مغایرتشان نیست مگر بحسب اعتبار بلکه خلاف در علم واجب تعالی است بماسوی و حکمای مشائین مثل ارسطو و ابی نصر
و ابی علی و اتباع ایشان و بعضی از حکمای متقدم بر ارسطو نیز قائلند بعلم حصولی و شیخ شهاب الدین سهروردی که
مشهور است بشیخ اشراق و ترجمان حکمای اشراقیین است قائل است بعلم حضوری و میگوید طریقه اشراق نیست مگر
علم حضوری و بالجمله این مذهب یعنی قول بعلم حضوری در واجب از شیخ اشراق ظاهر شده و بعد از او اکثر محققین از
حکمای متکلمین اختیار این طریقه نموده اند و مختار حکیم محقق کامل خواجه نصیر طوسی نیز این طریقه است و شیخ اشراق
در کتاب تلویحات گوید مدتی در مسئله علم واجب فکر کردم و مذکور در کتب بر من منقح نمیشد تا شبی در خلسه شبیه برویا
حالتی روی نمود و در آن حالت امام مشائین ارسطاطالیس را دیدم و با او از صعوبت این مسئله شکایت کردم و او مرا
از تنبیه بر حال نفس و علم او بقوی و صور مدرکه خود دلالت بکیفیت علم واجب تعالی نمود و خواجه نصیر طوسی قدس
سره در شرح اشارات بعد از نقض مذهب شیخ اختیار طریقه اشراق نموده میگوید علم تو بتصور حاصل در ذهن تو
بنفس این صورت است نه بصورتی دیگر والا تراید صور الی غیر النهایة لازم آمدی پس هرگاه علم تو بصور با آنکه علت مستقله
صور نیستی بحضور نفس این صور باشد نزد تو نه بحصول صوری از آن صور در تو پس چگونه در علم واجب تعالی باشیا
که بذاته علت مستقله اشیاست و بالجمله تقریر این مذهب از آنچه ما در بیان علم حضوری تقریر کردیم کمال وضوح دارد
و اما تقریر مذهب مشائین چنانچه از کلام شیخ در شفا و غیر آن مستفاد است آنست که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم
انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما سما را بحس بصر یا رصد مشاهده کنیم و صورتی از سما در نفس ما حاصل شود و تعقل کنیم
سما را پس سما را باین صورت و کیفیت که تعقل کرده ایم بسبب آنست که سما باین صورت و کیفیت در خارج موجود است

پس چون در خارج باین کیفیت موجود بود ما باین کیفیت تعقل کرده ایم و اما علم فعلی چنانکه بنا اختراع کند صورت خانه را در ذهن خود و بعد از آن بر طبق الصورت مخترعه حاصله در ذهن خانه در خارج بسازد پس نتوان گفت که بنا صورت خانه را باین هیأت بنا بر آن تعقل کرد که این خانه در خارج موجود بود باین هیأت بلکه باید گفت که بنا این خانه را در خارج بنا بر آن باین هیأت ساخت که صورت این خانه در ذهنش باین هیأت مخترع شده بود پس او بر طبق صورت مخترعه خود در خارج بنای خانه نهاد و گویند علم واجب تعالی از همین مقوله است که خدای تعالی اشیا را بوجه خیر و مصلحت تام تعقل نموده پس بر طبق تعقل نموده خود در خارج موجود ساخته پس اشیا را بنا بر آن چنین که هست موجود ساخت که اشیا را چنین تعقل کرد که مشتمل بر اتم وجود مصالح و اکمل جهات خیر باشد و چون چنین تعقل کرد چنین موجود ساخت و غرض شیخ از این سخن این است که مرجح شدن اشتمال عالم بر اتم وجوه مصالح مر وجود عالم را بر عدمش بلکه مر این نحو وجود را بر سایر انحا متصوره وجود و صادر شدن عالم از واجب تعالی از روی اراده که عبارت از تعلق علم ذاتی او است که بعد از این دانسته خواهد شد ترجیح موقوف است بر تعقل کردن واجب مر عالم بوجه اشتمال المذکوره تا آن تعقل مبدأ صدور عالم تواند شد چه دانستی که در اختیار بودن فعل محض مقارنت شعور و تعقل کافی نیست بلکه لابد است از مبدئیت تعقل و مرجح شدنش مر فعل را و تعقل کردن واجب عالم را سابقا علی وجود العالم نتواند بود که تعقل حضوری بود و بحضور نفس ذات عالم باشد بلکه باید که تعقل صوری باشد و پس چنانکه در علم فعلی اگر علم و تعقل واجب مر عالم را بحضور نفس عالم بودی از مقوله علم انفعالی بودی چه فرقی نیست میان علم حصولی انفعالی و میان علم حضوری در اینمعنی که چون چنین بود چنین تعقل کرد نه چون چنین تعقل کرد چنین شد و هرگاه چنین باشد تعقل عالم مرجح وجود و مبدأ صدور عالم نتواند شد چه علم انفعالی بنا بر این یا تابع وجود ذات و متاخر از او و اگر حصولی باشد و یا وجود اگر حضوری باشد پس مبدأ و مقدم نتواند شد پس اگر علم واجب علم حضوری باشد صدور عالم از وی بطریق اراده و اختیار نتواند شد پس واجب است که علم واجب علم حصولی فعلی باشد و وجوهی که خواجه در شرح اشارات نقض کلام شیخ بیان کرده چهار است یکی آنکه اگر علم واجب بحصول صور باشد در ذات واجب تعالی لازم آید که ذات واجب محل کثرت باشد دوم آنکه لازم آید که ذات واحده فاعل و قابل هر دو باشند و این مستلزم ترکیب است چنانکه گذشت سوم آنکه لازم آید که ذات واجب متصف باشد بصفات زائد غیر اضافیه و غیر سلبیه و بطلان زیادتی صفات حقیقیه بر ذات واجب ثابت شد چهارم آنکه لازم آید که معلول اول واجب مباین ذات او نباشد بلکه قائم بذات او باشد چه معلول اول بر این تقدیر صورت علمیه خواهد بود نه عین خارجی عدم مباینت معلول اول با ذات خلاف مقرر حکماست این وجوه همه مدفوع است اما اول با آنچه شیخ در تعلیقات گفته که حصول صور در ذات واجب بترتیب است یعنی هم چنانکه صدور کثرت از واجب محال است اگر در یکمرتبه باشد و جایز است بترتیب و اما دویم با آنچه شیخ گفته که محلیت ذات بسیطه مر لوازم خود را از باب مطلق موصوفیت است نه از باب قابلیت و شرح این کلام آن است که محالیت اجتماع فاعلیت و قابلیت در ذات واحد بسبب آن است که ذات هرگاه قابل شیء باشد در حد ذات خود فاقد آن شیء باالقوه نظر بوی خواهد بود و این مستلزم ترکیب است از جهتی فعل و قوه پس هر ذات که

فرض کنی قابلیت او مر شیء را بترکیب در ذات او لا محاله لازم اید اما در مفهوم مطلق محلیت و موصوفیت فاقد بودن معتبر نیست چه هرگاه فرض کنیم که شیء محل معلوم خود باشد موصوف معلول خواهد بود و فاقد معلول در حد ذات خود نخواهد بود ممکن چه وجود معلول از وجود علت فایض شود پس در مرتبه وجود علت اگرچه معلول بما هو معلول نیست اما نتوان هم گفت که در ان مرتبه فاقد وجود معلول است چه هرگاه چیزی از چیزی فایض شود چون تواند که ان چیز فاقد این چیز باشد و چون تواند که چیزی از چیزی مفقود است فایض شود و صادر گردد از او و این معنی بغایت ظاهر است با کمال دقتی که دارد و اگر علت شیء مطلقا موصوف نتواند شد با انشیء لازم اید که هیچ مهیت بسیطه متصف بلازم خود نباشد چه لوازم مهیت معلول مهیت است و حال انکه جمیع مهیات متصف اند بلوازم خود و قائل باید شد که هیچ مهیتی بسیطه لازم ندارد بلکه هر مهیتی که لازم دارد البته مرکب است و چگونه قائل باین توان شد **و اما** وجه سوم بسبب انکه محالیت اتصاف بذات واجب بصفات حقیقیه زائده بنابر انست که لازم اید فاقد بودن ذات واجب در مرتبه ذات از صفات کمال و کمال واجب بصور علمیه نیست بلکه کمال واجب بودن اوست بحیثیتی که فایض شود از او صور علمیه چنانکه شیخ در شفا تصریح بان کرده و حلی که صفت کمالست بودن بحیثیت مذکوره است و ان عین ذاتست نه نفس صورت علمیه که زائد است بر ذات و دلیل دیگر انچه گفتیم انست که صفتی که عین ذاتست صفت حقیقیه است و صفت حقیقیه انست که اضافه در او معتبر نباشد چنانکه گذشت و در صورت علمیه از این حیثیت که صورت علمیه است اضافه بمعلوم البته معتبر است و از این بیان که کردیم ظاهر شد اندفاع وجه سوم بوجهی دیگر نیز و ان وجه انست که گوئیم لا نسلم که صور علمیه صفات غیر اضافی باشند پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه لازم نیاید **و اما** وجه چهارم بسبب انکه مراد حکما از معلول اول معلول اولست بحسب وجود عینی خارجی و ان مباین ذاتست نه بحسب وجود ظلی علمی **و از جملهٔ اشکالات علم حصولی** علم بجزئیات مادیه است چه ارتسام صورت جزئی مادی در ذات مجرد ممتنع است چنانکه در احوال النفس ناطقه گذشت و در تفصی از این اشکال عظیم حکما بر این رفته اند که علم واجب تعالی بجزئیات مادیه بر نحو کلی است و از این کلام جمعی توهم نموده اند که مراد ایشان انست که واجب تعالی عالم است بکلیات و طبایع اشیا نه بجزئیات و اشخاص و هر زبان فهمی مطلع است که اینکلام دلالت بر این متوهم باحدی الدلالات الثلث ندارد پس نسبت این نفی بایشان محض افترا باشد و توجیهات دیگر نیز کرده اند و انچه از کلام شیخ مفهوم و از کلمات محققین در توجیه قول حکما معلوم است انست که از علم واجب تعالی هیچ چیز از کلی و جزئی بیرون نیست بلکه علم شاملش محیط است بجمیع اشیا کلیه و جزئیه غایتش علم بجزئی بر دو نوع است یکی از راه احساس و ادراک بجارحه و ان لا محاله مستلزم انست که صورت حاصل از این طریق قائم تواند بود مگر بماده و نوع دیگر از راه اسباب و علل از بابت علم منجم بوقوع خسوف در وقتی معین از اوقات مثلا هرگاه فرض کنیم که شخصی منجم نباشد و از منجم هم نشنیده باشد که خسوف در فلان وقت معین خواهد شد و چون ان وقت معین در اید چشم بگشاید و مشاهده خسوف نماید و باز فرض کنیم که منجمی نظر باسباب و علل کرده تحقیق نموده باشد که در همان وقت معین خسوف واقع خواهد شد و در ان وقت خسوف چشم نگشاید و احساس خسوف ننماید اما داند که در این وقت همان وقت است که او را علم بوقوع

خسوف در آن وقت حاصل شده پس هر دو در این وقت عالم باشند بوقوع خسوف معین در فلان وقت و این باشد که معلوم غیر
متغیر از همین حیثیت که معلوم اوست احتمال شرکت بین کثیرین ندارد و معلوم متغیر از این حیثیت که معلوم اوست احتمال
دارد شرکت بین کثیرین را اما در واقع مشترک نباشد و منحصر باشد در همین فرد معین و این بسبب نباشد که
احتمال شرکت مرتفع نتواند شده که از راه احساس که مستلزم وضع است مراتب تخصیص تا منتهی بوضع و قبول
اشاره حسی نشود بمرتبهٔ جزئیت و عدم احتمال حرکت نرسد پس مراد حکما اینست که علم واجب تع بجزئی از نوع دویم است
که از راه علم باسباب و علل است نه از نوع اول که از راه ادراک حسی است پس منفی از واجب تع نباشد مگر احساس و
تخیل و این کمال نیز نباشد نه موجب تشنیع و در علم حضوری نیز اشکالات عظیم است اول کیفیت علم بموجودات
حادثه در زمان عدم چه حضور معدوم در حین عدم متصور نیست و مشهور چنانست که کلام خواجه در شرح اشارات
و شرح رساله ناظر باینکه علم واجب بذوات مجردهٔ عقلیه و نفوس فلکیه و بالجمله هر چه مسبوق نباشد بعدم زمانی
بحضور ذوات این معلوماتست بحسب خارج در جمیع ازمنه نزد واجب تع و علم او بحادثات یومیه بالجمله هر چه مسبوق
بود بعدم زمانی بارتسام صور علمیه این موجوداتست در زمان عدم در ذوات مجرده و نفوس فلکیه که حاضرند بذواتها
نزد واجب تع و تعلق گیرد باین موجودات در وقت وجود علم حضوری نیز و بر این قول نیز لازم اید تجدد و تغیر در صفت
بلکه در ذات واجب تع چه علم از صفات حقیقیه است که نیست مگر عین ذات و جوابش اینست که علم صفت حقیقیه ذات
الاضافه است و تجدد لازم نیاید مگر در اضافه صفت نه در نفس چه نفس صفت بودن ذاتست بحیثیتی که هر گاه شیء
موجود شود منکشف باشد براو و این معنی است که عین ذاتست اما منکشف شدن بالفعل نیست مگر اضافه عارضه
بعد از وجود ذات معلوم و تغیر در اضافه لامحاله جایز باشد و تحقیق اینست که تجدد حضور و انکشاف اگرچه مستلزم
تجدد صفت حقیقیه علم که عین ذاتست نیست لیکن مستلزم تجدد نسبت باوقات و اجزای زمانست قیاس بواجب تع
و حال آنکه واجب تع مجرد است و نسبت مجرد بجمیع اوقات و ازمان مساوی چنانکه نسبتش بجمیع امکنه و احیان مساوی است
پس حق در تحقیق علم واجب بحوادث اینست که گوئیم نسبت واجب تع بزمان عدم حادث عین نسبت اوست بزمان وجود
حادث و این تقدم و تاخری که در اجزای زمانست و اختلاف و تفاوتی که میان حادثات قیاس باجزای زمان همین
مخصوص بظرف زمانست چه نظر بامر خارج از ظرف زمان اختلاف و تجدد اصلا نیست پس هر چه موجود باشد در
وقتی از اوقات حاضر خواهد بود نزد واجب تع ازلا و ابدا و عدم ان موجود خواه عدم سابق و خواه عدم لاحق ثابت
و محقق نیست مگر نسبت بموجود دیگر که مانند ان باشد در زمانی بودن و مخصوص بودن بجزئی دیگر از اجزای
زمان که موصوف باشد بقبلیت یا بعدیت زمانی و این تحقیق منقولست از حکمای سلف و جناب خواجه در شرح
رسالهٔ علم تقریر بتمام وجوه کرده و سایر علمای محققین نیز ایراد این تحقیق در کتب و رسائل خود نموده لذا نزد
من تصحیح علم حضوری در واجب تع جز باین طریق روا نیست و بیان این معنی در حواشی الهیات تجرید بنوعی ذکر نموده ایم
که صاحبان فطرت سلیم را گنجایش تامل نماند اشکال دیگر در کیفیت حضور مادیاتست با وجود مادیت و تجاوز

بودن بحواشی مادیت و متخصص بودن بوضع معین و حیز معین نزد مجرد مقدس و منزه از عوارض مذکوره و شیخ
در شفا انکار بلیغ نموده اینمعنی را یا بنا بر استبعاد حضور مادی نزد مجرد یا بنا بر انکه علم چنانچه مشهور است حضور
مجرد نیست نزد مجرد قائم بذات و اول مستبعد نیست چه هرگاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر نیز تواند بود چه
حضور لازم نیست که بسبب اجتماع در مکانی و وضعی بوده باشد مگر وقتی که هر دو مکانی باشند بلکه مجرد اجتماع
در ظرف وجود کافیست و ظرف وجود چنانکه دانسته شد منحصر در زمان و مکان نیست حال انکه مادیت و مکانی
بودن و وضعی بودن او نظر بمادی دیگر است نه نظر بمجرد پس هر مادی نظر بمجرد مجرد باشد **اشکال دیگر** لزوم
تناهی عدد موجود است چه اوضاع و حرکات و اجزای زمان مترتبند و مجتمع در وجود نظر بواجب او وجود اگر مجتمع
نیستند نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس اجرای براهین ابطال تسلسل در او توان کرد و تناهی لازم اید و حال انکه
غیر متناهی است اما در جانب ازل نزد حکیم و اما در جانب ابد نزد همه بنابر خلود جنت و نار و جواب انست که ترتب
حوادث مخصوص بظرف زمانست چه ترتب بسبب اعداد است و اعداد نتواند بود مگر در زمانیات اما نظر بمجرد که زمان
و زمانیت قیاس باو مرتفعست اعدادی متصور نباشد پس ترتب نیز نظر بمجرد حاصل نتواند بود پس حوادث غیر
متناهیه در ظرفی که مترتبند مجتمع نیستند و در ظرفی که مجتمعند مترتب نیستند پس تناهی لازم نیاید و بباید
دانست که چون صفات حقیقیه واجب که صفات کمالند عین ذات واجب اند و علم نیز از جمله صفات کمال پس علم نیز
عین ذات واجبست لیکن علمی که عین ذات است بمعنی عالمیت است و ان بودن ذاتست بحیثیتی که هرگاه معلوم
متحقق شود بوجود عینی یا بوجود ظلی در اینه منکشف باشد بر او و این معنی در واجب متحقق است خواه معلوم
متحقق باشد و خواه نه پس واجب تعالی در ازل بلکه در مرتبه ذات نیز عالم است باین معنی با انکه تحقق معلوم در ان
مرتبه ممتنع است و عدم تحقق معلوم منافی عالمیت و مستلزم عدم علم واجب نیست لیکن تحقق اضافه عالمیت
عبارتست از تعلق علم بمعلوم موقوفست بر تحقق معلوم چه تحقق اضافه فرع تحقق طرفینست لا محاله مثلا بصیر
صحیح البصر بصیر است در حقیقت هر چند مبصری نزد او حاضر نبود لیکن تحقق اضافه ابصار بالفعل که عبارتست از تعلق
ابصار بمبصر موقوفست بر حضور مبصر و علمی که مقسم علم حصولی و علم حضوری است باین معنی مذکور نیست بلکه
بمعنی معلوم بالذاتست یعنی متعلق علم بمعنی مذکور یا بمعنی اضافه متحققه میان علم بمعنی مذکور و معلوم چه گاه
باشد که علم بر نفس اضافه مذکوره نیز اطلاق کنند پس انچه تعلق گیرد باو علم بمعنی مذکور اگر ذات شیء باشد ان
متعلق را یا ان تعلق را علم حضوری گویند و اگر صورت شیء باشد علم حصولی خوانند و نتواند بود که این علم عین
ذات باشد مگر در صورت علم شیء بذات خود و گاه باشد که علم بمعنی اول را که عین ذاتست علم اجمالی گویند و در
مقابلش علم بمعنی دوم را علم تفصیلی و این اجمال و تفصیل غیر اجمال و تفصیلیست که مشهور است چه علم اجمالی بنا بر
مشهور صورت واحده را گویند که از معلول مرکب حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صور متعدده را که بازاء اجزا
معلوم مرکب حاصل شود مثلا دانستن حیوان ناطق را بصورت انسان علم اجمالی حیوان ناطق گویند و مجموع

حیوان و صورت ناطق را علم تفصیلی نامند و گاه نیز باشد که علم واجب را بذات خود که سبب علم تعالی واجب است باشیء
خود علم اجمالی به اشیاء گویند و علم به اشیاء را علم تفصیلی و بر هر تقدیر علم اجمالی عین ذات باشد نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی
بشیء عین حقیقت شیء باشد یا صورت مطابق حقیقت شیء و هیچ کدام عین ذات واجب نتواند بود و چون حقیقت علم
اجمالی و علم تفصیلی و حضوری و حصولی دانسته شد باید دانست که در واجب تعالی هر سه نوع علم حاصل است اما علم اجمالی
بسبب آنکه صفت حقیقیه کمالیه در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجب است و اما علم حضوری بسبب آنکه مناط
علم حضوری که حضور اشیاست نزد واجب تعالی متحقق است مر او را و اما علم حصولی بسبب آنکه واجب تعالی فاعل باختیار است
و فعل اختیاری مسبوق باشد بتصور اشیاء و تصور سابق بر وجود اشیاء نتواند بود مگر بصور اشیاء و لازم نیاید
مسبوقیت صور بصور دیگر چه لازم نیست که صدور صور علمیه از واجب بر سبیل اختیار باشد چه فاعل مختار آن است
که فعل او اختیاری باشد نه علم او بلکه علم واجب تعالی بصور علمیه نباشد مگر حضوری یعنی بحضور نفس صور نزد واجب
تعالی و آن صور اگرچه معلول و صادر باشد لیکن سابقیت علم بر آن صور لازم نیست **فصل ششم از باب دوم از**
مقاله دوم در بقیه صفات حقیقیه واجب تعالی یکی از آنها حیوة است و حیوة صفتی است که مصحح
اتصاف شیء باشد بعلم و قدرت و شک نیست که آن صفت در باری تعالی عین ذات اوست و آن بودن ذات اوست
بحیثیتی که متصف تواند شد بعلم و قدرت و دیگر از آن صفات سمع و بصر است و آن در واجب تعالی واجب شود بعلم حضوری
او بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع محسوسات لیکن علم او بمذوقات و مشمومات و ملموسات را ذوق و شم و لمس نگویند
و در شرع وارد نشده بنابر آنکه این اصطلاحات مشعرند بنقصی که آن در واجب تعالی روا نیست بلکه علم باین محسوسات را
نیز بصر گویند و شک نیست که سمع و بصر عین ذات واجب است و آن بودن ذات واجب است بحیثیتی که منکشف باشد
بر او مسموعات و سایر مبصرات و دیگر کلمست و آن راجع شود بقدرت بر ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ
مسموعه مقرره و آن لا محاله حادث است اگرچه قدرت بر ایجاد قدیم است و عین ذات و اشاعره کلام مراد و قسم دانند
کلام لفظی و کلام نفسی و اول را حادث دانند و ثانی را صفتی قدیم قائم بذات واجب تعالی چون سایر صفات و این معقول
نیست چه کلام نفسی یا عبارتست از تخیل الفاظ که حدیث نفس گویند و این در باره واجب تعالی روا نیست و یا عبارتست
از علم بمدلولات و معانی الفاظ و عبارات و آن نیست مگر عین صفت علم **باب سوم از مقاله دوم در**
افعال واجب الوجود افعال واجب الوجود بر دو گونه است تکوینی و تکلیفی و مراد از تکوینی معنی اعم است و آن
ایجاد خدای تعالی است مر اشیاء را و گاه نیز بمعنی اخص از مطلق ایجاد اطلاق میشود چنانکه بیاید و افعال تکلیفی عبارتست
از اوامر و نواهی متعلق بافعال مکلفین و آنچه متعلق است بوی از ارسال رسل و انزال کتب و مجموع این امور
در مقاله سوم که در بیان فرمان خداشناسیست مبین خواهد شد ان شاء الله تعالی چه مراد از فرمان خدا نیست مگر
اوامر و نواهی الهی پس مقصود بذکر در این باب منحصر در افعال تکوینی و در آن چند فصل است **فصل اول در**
بیان معنی لفظ فعل و سایر الفاظ که بمعنی فعل اطلاق کرده شوند یا بر سبیل

کردار

مترادفند و یا آنکه عمیت دارند یا اخصیت مانند لفظ ایجاد و تکوین و صنع و خلق و جعل و ابداع و اختراع سابقا معلوم شد حاجت ممکن در ترجیح وجود بعلت و ثابت شد وجوب استناد کافه علل بعلت واجب الوجود پس جمیع موجودات ممکنه معلول واجب الوجود باشد خواه بواسطه و خواه بی‌واسطه و دانسته شد که علیت و ایجاد بمعنی افاده وجود است پس ایجاد نیست مگر افاده وجود و مرادف وی است تکوین چه کون بمعنی وجود است و وجود مفاد اعم است از اینکه مسبوق باشد بعدم زمانی یا بعدم ذاتی پس علت و مکون و موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و همه موجودات معلول و مکون و موجد وی خواه قدیم زمانی باشند و خواه حادث زمانی اما فعل و صنع و خلق نزد متکلمین مخصوص است بافاده وجود مسبوق بعدم زمانی پس اگر ممکن قدیم تواند بود ایجاد او را فعل و صنع و خلق و تکوین نگویند و حکما در مفهوم الفاظ ثلثه سبق عدم زمانی معتبر ندانند و موجودات ممکنه را علی الاطلاق مفعول و مخلوق و مصنوع خدا دانند و لفظ ابداع را مخصوص بافاده وجود غیر مسبوق بماده و مدت دانند بلکه افضل انحاء ایجاد دانند و در مقابل این ایجاد مسبوق بماده را تکوین گویند و ایجاد مسبوق بمدت را احداث و تکوین باین معنی اخص باشد از معنی اول پس عقول مجرده مبدع باشند و مادیات مکون و حوادث یومیه محدث و نیز بسا باشد که متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره اعنی فعل و صنع و مانند آن شعور و اراده اعتبار کنند پس اطلاق آنها بر تاثیرات طبایع چون احراق نار و اضائت شمس نکنند و بسا که بنا بر آنکه اراده را موجب فعل ندانند و قائل بمقتضای الشیء ما لم یجب لم یوجد نباشند و تجویز ترجیح بلا مرجح کنند چون در مفهوم علیت ایضا اعتبار سبیل وجوب معتبر است اطلاق لفظ علت بر واجب الوجود نکنند و موجودات معلولات وی نگویند بلکه این اطلاق را مبنی بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع قریب بمعنی عرفی اطلاق کرده شود اعنی ایجاد بامثال مأخوذ از خارج و اما جعل پس دو گونه است مرکب و بسیط جعل مرکب متصف کردانیدن شیء است بوجود مانند صباغ که ثوب را ملون کرداند بلون و اما جعل بسیط صادر کردانیدن نفس شیء است بانفراد و چون شیء علی الاختلاف کما یأتی بعد از صدور متصف خواهد شد بوجود **فصل دوم از باب سوم از مقاله دوم در بیان آنکه صادر و مجعول بالحقیقة از واجب تعالی ماهیات اشیاست یا وجود اشیا یا اتصاف ماهیت بوجود** بدانکه هر یک از احتمالات ثلثه قائلی دارد و احتمال الاول مذهب محققین است و بیانش آنست که سابقا دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر و مجعول بالذات لا محالة عینی است واقع در خارج پس ماهیت باشد نه وجود بلکه چون ماهیت واقع گردد در خارج عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است پس قائل بجعل وجود از وجود مذکور مفهوم خواهد بدیهی است لا محالة بطلانش و اگر گوید که مراد از وجود حقیقتی است در خارج که بازای مفهوم مذکور است گوئیم امری در خارج بازای مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیت ممکن صادر شده بسبب ارتباط و ملاحظه وی با جعل جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود عین همین ماهیت صادر شده باشد بسبب آنکه منشأ انتزاع وجود است نزاع لفظی خواهد بود چه مراد ما نیز از مجعولیت ماهیت همین ماهیت صادر شده از جاعل است که اخص است

از مهیت مطلقه و ما انرا حقیقت نام کنیم واخص از مهیت مطلقه دانیم و وی انرا وجود نام کنند و مباین مهیت مطلقه داند و حال انکه ظاهر است عدم مباینت او با مهیت مطلقه واما احتمال ثالث بطلانش نیز ظاهر است چه هرگاه مجعول بالحقیقه اتصاف باشد نه مهیت و نه وجود لازم اید که مهیت و وجود بلا جعل باشند و چون واقع باشند موجود باشند چه وجود نیست مگر وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل باشند مستغنی باشند از غیر در وجود پس واجب الوجود باشند و تعدد واجب لازم اید با انکه واجب قبول اتصاف بغیر نکند و اگر گویند وقوع مهیت و وجود بلا جعل لازم نیاید بلکه هر کدام مجعول باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشد مگر اتصاف گوئیم که هرگاه مجعول بالذات اتصاف باشد و هر کدام از مهیت و وجود مجعول به تبعیت وی لازم اید که متحقق و واقع در خارج بالذات نفس اتصاف باشد پس نفس اتصاف ذاتی باشد و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل و ما از مهیت نخواهیم مگر نائی چنین پس اتصاف مهیتی باشد از مهیات و لازم اید که ماهیت مجعول باشد فی الجمله و اگر مجعولیت این مهیت نیز که اتصاف است راجع بمجعولیت اتصاف مهیت بوجود خود لازم اید ترتب ماهیات غیر متناهیه در هر مهیتی از ماهیات و نیز لازم اید هرگاه فرض کنی وجود مهیتی را موجود از مهیت نباشد بلکه مهیت دیگر باشد و در اینمقام احتمال رابع هست که ظاهرا کسی بان نرفته و ان احتمال جعل مرکب مهیت است مثل جعل الانسان انسانا الی غیر ذلک و بطلان ان در نهایت ظهور است و شیخ در جواب تلمیذ خود بسیار اشاره بظهور بطلان این احتمال کرده حیث قال الجاعل لم یجعل الشمس شمسا بل جعل الشمس موجودا و کسی از این عبارت اخیره و امثال این در جائی که ببیند توهم نکند قائل بودن شیخ را بجعل مرکب مهیت و وجود بنا بانکه مذهب قائلین بمجعولیت اتصاف است چه شیخ و سایر محققین مه چند بجعل بسیط مهیت و باینکه هرگاه چنین عبارت گفته شود مراد جعل مهیات است و اشاره است بانکه وجود امری نیست که محتاج بجعلی باشد ورای جعل مهیت بلکه همین که مهیت مجعول شد بهمین مجعول شدن موجود میشود پس در موجود گردانیدن ماهیت همین کافیست که مهیت مجعول شود و صادر گردد از جاعل و چون صادر گردد لامحاله واقع شود در خارج و همین واقع شدن او در خارج معنی موجود بودن اوست در خارج **فصل سوم از باب سوم از مقاله دوم در بیان کیفیت صدور معلول از علت** صوفیه بر انند که صدور معلول از علت عبارت است از تنزل علت بمرتبه وجود معلول و تطور و تطور بطور معلول و از اینجا منفطن شده اند بوحدت وجود باینکه وجود حقیقت واحده ایست ساری در جمیع موجودات و مهیات ممکنات نیست مگر امور اعتباریات و حقایق موجودات همگی مظاهر ان حقیقت واحده اند بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هر دو فرع اثنینیت است و لا موجود الا واحد و فهم این معنی بغایت مشکل است و مدعی اند که بریاضات و مجاهدات که در میان ایشان معهود است انکشاف این معنی ممکن شود و ادراک ان بعقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید ورای طور عقل و ان خالی شدن سالک است از خود و از عقل خود و از جمیع معقولات و موهومات فضلا عن المحسوسات و مقصور ساختن همت و توجه باطن بمحض عنایت الهی و مداومت نمودن بر ذکر قلبی و لسانی بنحوی که غیر مذکور در خاطر بهیچ وجه خطور نکند بلکه نفس ذکر ملحوظ و منظور نشود فضلا عن الذاکر و چون مداومت عظیم بر این نهج بعمل اید نوری از

[illegible] بموجب عدم کون ... صنع ... [illegible]

از انوار الهیه فایض شود و لمعه از بوارق ربانیه ساطع گردد که بان نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهده شود چنانکه
بنور بصر انواع محسوسات بصری مدرک گردد و ما بحسن ظن اعتقاد کرده ایم باسکان صدق این دعوی نه بر نهجی که از کتب و رسائل
این طایفه مفهوم تواند شد چه این معنی گفتنی و نوشتنی نیست غرض اکابر از گفتن و نوشتن اینها بیان حقیقت آن نبود
بلکه مقصود اعانتی بود که سالک مستعد را از این گفتگو حاصل تواند شد و نیز غرض اخباری بود که موجب تهییج اشواق
صاحب اذواق تواند گشت زنهار که بظاهر اقوال این طایفه مغرور نشوی و انکار ایشان نیز بر خود لازم نشمری که اگر
چه در مبانی این طبقه مبطلان نیز بسیار اند لیکن محققان نیز بسیار اند و این معنی فی نفسه حق است و مدعیان آن بر حق مباحث
بلکه حسن ظن باکابر قوم مرا بر خود لازم ساز که شاید از برکت حسن ظن بهره مند گردی و موجب دریافتن عنایات الهی و نفحات
ابواب سعادت سرمدی گردد و میباید دانست که مراد ایشان از آن نور فایض که مذکور شد نه نوریست از خارج بلکه همان نور
است که حق سبحانه و تعالی در انسان تعبیه کرده و غرض از ریاضت بطریق تصفیه آن نور است و تجلیه وی از آنچه کدورات طبیعیه
و حسیه و خیالیه و وهمیه و چون آن تصفیه و تجلیه بر نهج صواب بعمل آید بعد از آنکه مرتاض بریاضات علمیه و معتقد
اعتقادات حقه بوده باشد همان نور بالقوه نوری شود بالفعل که بان نور هم شنیدها دیده شود و هم چیزها بغیر
رزقنا الله و ایاکم بلغنا الی ذلک المقام العالی باخراجنا عن هذا المنزل الفانی البالی و چون چنین دانستی بدانکه مبنای آنچه
در اینمقام مذکور شد و میان آنچه سابقا در مقدمه کتاب مبین گشت نیاز جهت چنانچه اشاره بان شد کان است که مراد
ایشان از وحدت وجود در مرتبه از کیفیت صدور و نیز از شدت ارتباط معلول بعلت و قیومیت علت مر معلول را مثلا
اگر کسی گوید که حرارت نار آبیست تنزل کرده و با آب مائیست متطور بطور آب شده و در حقیقت نار و حرارت از سنخ
واحدند و آب مائیت و رجوعش بحد هر آینه معلوم است که مراد قائل این قول چیست و جمعی از متسمین کنند کان طریقه
تصوف که در طریقه نظر بی بضاعت از تحقیق نیستند تصحیح وحدت وجود چنین نموده اند که چنانکه حقیقت کلی را نسبت
بتعینات افراد در سه گونه اعتبار کرده اند یکی بشرط لا تعین و باین اعتبار وی را ماده عقلیه گویند و در خارج موجود نتواند
بود دوم بشرط تعین و باین اعتبار عین شخص باشد سوم لا بشرط تعین و عدم تعین و باین اعتبار وی را کلی طبیعی
گویند که نزد محققین جزو شخص است و موجود بعین وجود شخص کذلک حقیقت وجود را که منشا انتزاع مفهوم وجود عام بدیهی است
بنظر بتعینات ماهیات بر سه گونه اعتبار توان کرد یکی بشرط عدم ماهیت و عدم تعین مطلق و آن حقیقت واجب الوجود
نزد حکماست دوم لا بشرط تعینی از تعینات مهیات و عدم آن و آن حقیقت واجب الوجود است نزد صوفیه سوم بشرط تعین
از تعینات ماهیات و باین اعتبار عین هر حقیقتی است از حقایق ممکنات پس حقیقت هر ممکنی عبارتست از حقیقت وجود
مخلوط شده با تعین ماهیت و چون آن حقیقت لا بشرط اعتبار کرده شود عین حقیقت واجب الوجود باشد و چون با تعین
اعتبار کرده شود عین حقیقت ممکن پس حقیقت موجودیت ممکن بهمین حقیقت وجود باشد و تعین ممکن که ماهیت عبارت
از اوست امری باشد اعتباری که عارض حقیقت وجود شده باشد و این توجیه اگرچه بوجهی قریب است اما بوجهی دیگر
بعید است چه کلی طبیعی امریست مبهم که متحقق نتواند شد در خارج مگر با ضم تعین و محتاج است هر آینه بضم تعین تا موجود

توانند شد بخلاف حقیقت وجود که بنفس ذات خود موجود است مستغنی است در وجود از عروض عوارض و حیثیات
را امثال آن پس چگونه معرفت شی بی مکن تواند شد پس اولی در توجیه کلام صوفیه است که ما اشاره بان کردیم طریقه دیگر
در توجیه کلام صوفیه طریقه غیر ذوق المتالهین است آن چنان است که گوئیم شک نیست که موجودیت اشیا بمفهوم وجود
عام بدیهی که امر نسبی اعتباری عقلی تواند بود چه این مفهوم ذهنی را قیامی نیست در خارج با ماهیات بلکه موجودیت هر
شی بودن اوست بحیثیتی که منشأ انتزاع مفهوم وجود تواند شد و هیچ حقیقتی منشأ انتزاع وجود بنفس ذات خود نتواند
شد مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق منشأ انتزاع وجود نشوند مگر بسبب انتساب ارتباط خاصی بحقیقت واجب
الوجود پس حقیقت وجود اعنی ما به الموجود به در همه موجودات یکی باشد و آن حقیقت واجب الوجود است و بنابراین
توجیه حقیقت وجود واحد باشد و حقایق موجودات متکثر و ظاهر از کلام صوفیه آنست که حقیقت موجودات واحد
باشند مگر اینکه مراد این باشد که موجود حقیقی واحد است و بطریق ذوق المتالهین نیز موجود حقیقی واحد است چه
موجود حقیقی آنست که بنفس حقیقت خود موجود باشد و این نیست مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق موجوده
اعتباریه اند چه موجودیت آنها نیست مگر باعتبار انتساب بحقیقت وجود **اما طریقه حکما** در کیفیت صدور
که گویند واجب الوجود تام است بل فوق التمام و مراد از تمام موجودی است که وجود و کمالات وجودش بالتمام در خود او
خود بالفعل حاصل باشد و مستکمل بهیچ امری که خارج از خود باشد نباشد و هیچ چیز از جنس وجودش نیز حاصل برای
غیر او نباشد و اینچنین موجود منحصر است در واجب الوجود چه هر موجودی غیر واجب الوجود یا کمالات وجودش بالقوه
است و مستفاد از خارج مانند انسان مثلا و یا کمالات وجودش حاصل است در او بالفعل لیکن از غیر نه از خود مانند
عقول مجرده و در هر دو قسم وجودش حاصل است از غیر و جنس وجودش حاصل است برای غیر چه هر کدام متعدد اند یا بالنوع
یا بالاشخاص نیز و مراد از فوق التمام موجودیست که با وجود تامیت وجود غیر و کمالات وجود غیر نیز فایض از او باشد کان
وجود و کمالات وجود از او بر امده و بدیگران رسیده و انحصار اینچنین موجود در واجب الوجود ظاهر است پس وجودات
و کمالات وجودات جمیع ممکنات ترشحیست از او شبیه بالتشبیه از وجود فوق التمام واجب الوجود و تحقیق تفصیلی این طریقه
آنست که فاعل هر گاه تام القدرة و الفاعلیة باشد و غیر محتاج بمعاون و آلت هر چه را تصور کند و اراده تامه اش
تعلق بان گیرد هر اینه لوح خارج و صفحه نفس الامر نقش او پذیرد و چون نظام کلی و ترتیب جملی در موجودات من الازل
الی الابد که هر اینه بر وفق خیر مطلق و مصلحت محض است از ازل معلوم و متصور واجب الوجود تعم شانه بوده و اراده
کامله اش بتفاصیل اجزاء و جزئیات نظام خیر کل فی نفسه تعلق گرفته لهذا بر طبق اراده تامه اش در خارج ارتسام
پذیرفته و نظر ادق اقتضای آن کند که نسبت ظرف خارج و نفس الامر بواجب الوجود چون نسبت ظرف ذهنی باشد
نظر بما و نسبت ایجاد کردن واجب الوجود مر حقایق و اعیان موجودات را در خارج چون نسبت تصور کردن ما
باشد مر مفهومات مخترعه را در ذهن و فی الحقیقه ظرف خارج بمنزله ظرف ذهن باشد مر واجب الوجود را عز شانه
و از اینجا سر وحدت وجود بنحوی که خاطر فاتر این کمینه بان منساق شده مفهوم مستعد بین تواند شد چه نسبت حقایق

موجودات بحقیقت و حیثیت نسبت بمقومات جنس و فصل باشد که اجزای تحلیلیه‌اند بماهیت نوعیه بسیطه و مؤید
این است آنچه از بعضی اکابر بنظر رسیده که وجود واجب عین وجودات همه موجودات است نه عین وجود هر یک از موجودات
قلم اینجا رسید و سر بشکست **فصل چهارم از باب سوم از مقالهٔ دوم در بیان صادر اول و**
اشاره بترتیب موجودات حکما چنانچه سبق ذکر یافت گفته‌اند که از واحد حقیقی که هیچ گونه کثرت در او نباشد
نه حقیقی و نه اعتباری صادر نتواند شد بالذات در مرتبهٔ واحده مگر واحد که چه لابد است مر علت را نظر بمعلول معین
از خصوصیتی که مرجح وجود وی بخصوص تواند از میان سایر معلولات ممکن الصدور و آن خصوصیت در واحد حقیقی
نه جزو ذات تواند بود و نه عارض ذات والا تحقق کثرت لازم آید بلکه باید عین ذات باشد و آن خصوصیت عین ذات
نظر بدو معلول نتواند بود والا لازم آید اثنینیت در معلول بوده باشد یا خصوصیت مرکب باشد و این هر دو خلاف
مفروض است و یا خصوصیت نظر بهر دو بالذات نبوده باشد بلکه نظر بیکی بالذات باشد و نظر بدیگری بالعرض و این
ممکن است و واقع پس ثابت شد که از واحد حقیقی صادر نتواند شد بالذات جز معلول واحد و چون ثابت است که واجب
الوجود واحد حقیقی است پس معلولی که در مرتبهٔ اول صادر شود از او باید که ماهیت بسیطه باشد بحسب خارج و در وجود ما
که محتاج نباشد وجود او تا تقوم او بوجود معلولی دیگر والا آن معلول دیگر صادر اول بوده باشد بوجوب تقدم المحتاج
الیه علی المحتاج و این چنین معلولی در بین معلولات ممکنه جوهری عقلی تواند بود و بس چه عرض مطلقا محتاج است در تقوم
بجوهر و از انواع جوهریه جسم مرکب خارجی است از ماده و صورت و صورت محتاج است در تعین بماده و ماده محتاج است
در قوام بصورت و نفس محتاج است در فیضان و حدوث باستعداد بدن یا استعداد ذاتی فطری مانند نفوس فلکیه و یا
استعداد تجددی مانند نفوس بشریه پس هیچ کدام از مقولات عرضیه و انواع جوهریه صادر اول نتواند بود مگر جوهر
عقلی پس لابد است که صادر اول جوهر عقلی باشد و چون عقل اول صادر شد کثرت پیدا شود بر سبیل لزوم بالعرض
نه بطریق صدور بالذات و بیان حصول کثرت آن است که عقل اول را لامحاله هویت مخصوصه ایست که از او گاهی تعبیر
بوجود خاص کنند و صادر اول بالحقیقه اوست و لازم افتد او را لامحاله ماهیت کلیه و ثابت شود مر مهیت را قیاس
بوجود امکان و مر وجود را قیاس بعلت وجوب بالغیر و چون آن هویت مخصوص مجرد است قائم بذات صفات ثابته شود مر او را تعقل
ذات خود و تعقل علت خود پس حاصل شود شش امر که دو امر از آن مقوم ذات اویند که وجود باشد و ماهیت و این هر دو
بحسب خارج متحدند و بحسب ذهن متغایرند و دو امر دیگر حال اوست قیاس بذات خود و آن امکان است و تعقل ذات خود
و دو امر دیگر از آن امور سته حال اوست قیاس بعلت خود و آن وجوب غیری است و تعقل او مر علت خود را و شک نیست
که حالی که ثابت است مر او را قیاس بعلت اشرف است از حالی که ثابت است قیاس بذات خود پس صادر شود بوساطت این دو
حال از مبدأ اول دو معلول دیگر یکی عقل ثانی و دوم فلک اول و شک نیست که تعقل اشرف است از فلک پس مناسب این است
که اشرف بوساطت اشرف صادر شود و ادون بوساطت ادون و حالی که واسطهٔ وجود فلک است مشتمل بر دو جهت است
یکی تعقل دوم امکان و شک نیست که تعقل اشرف است از امکان و فلک مرکب است از مادهٔ جسمیه و نفس فلکیه که صورت اوست

صورت اشرف است از ماده پس اشرف مستند باشد باشرف و ادون بادون و این امور و احوال که لازم افتاده مر معلول
اول را اگرچه امور خارجیه نیستند لکن امور نفس الامریه اند که جهات علیت و اقتضا با مثال این امور مختلف توانند شد پس
واسطه صدور معلولات متعدده توانند شد و چون لوازم معلول اول اند پس محتاج بجعل علیحده نیستند تا مستلزم صدور
کثرت در مرتبه واحده از واحد حقیقی باشد بلکه جعل لوازم بالطبع و بالعرض جعل ملزوم است و مجعول بالذات نیست
مگر واحد که ملزوم این لوازم است و باین قیاس صادر شود از عقل ثانی فلک ثانی و عقل ثالث و از عقل ثالث فلک
ثالث و عقل رابع و از عقل رابع فلک رابع و عقل خامس و از عقل خامس فلک خامس و عقل سادس و از عقل سادس فلک سادس
و عقل سابع و از عقل سابع فلک سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن فلک ثامن و عقل تاسع و از عقل تاسع فلک تاسع و عقل
عاشر صادر شود از عقل عاشر بنوعی از معاونت افلاک ماده کلیه عنصریات که قابلست مر استعدادات مختلفه متجدده
او بحسب استعدادات مختلفه صور عنصریات را از بسائط و مرکبات و بباید دانست که از وجوب استلزام کثرت معلولات
مر کثرت جهات علت را لازم نیاید وجوب استلزام کثرت جهات علت مر کثرت معلولات را چه موجبه کلیه کنفسها منعکس
نیست تا لازم آید که از عقول مترتبه بحسب کثرتی که در مرتبه هر کدام متحقق شود معلولات کثیره صادر گردد و لازم
آید که عدد عقول و افلاک غیر متناهی باشد و سر عدم لزوم آنست که عقول متفقة الحقیقه نیستند تا لازم آید که
مقتضای هر یکی مقتضای دیگری باشد و نیز بباید دانست که قول بوحدت صادر اول و وجوب ترتب در صدور کثرت
از واحد حقیقی منافی هیچ وضعی از اوضاع شریعت مطهره نیست و منافاتی با اراده و اختیار واجب تعالی ندارد بسبب آنکه
اراده جزافیه و ترجیح بلا مرجح چون باطل است پس تعلق اراده و اختیار باحد المعینات محتاج است بخصوصیتی که مرجح
تعلق تواند شد و هر کس از متکلمین که درین مسئله و در امثال این از مسائل دیگر منازعه و مناقشه کرده بنا بر توهم
منافاتست و قول باراده جزافیه و تجویز و ترجیح بلا مرجح چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین و نیز قول بوسائط
منافاتی با توحید او تعالی و تخصیص ایجاد بموثر حقیقی ندارد چه علت متوسطه منبع جود و موثر در ایجاد نیست بلکه
واسطه است در وصول فیض وجود از علت بعیده بسوی معلول و لهذا قاطبه محققین و حکمای متالهین با قول بوجود وسائط
مصرحند باینکه لا موثر فی الوجود الا الله و آنچه در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که اول
ما خلق الله العقل اشاره بترتیب مذکور تواند بود و در بعضی روایات از سرادق کائنات عقل و در بعضی روح واقع
شده و در بعضی وارد شده که اول مخلوقات قلمست و این روایات مختلفة العبارات متناقض نیستند چه تواند بود که همه
اشاره بعقل اول باشد چه مراد از عقل اول و روح یکی تواند بود سابقا بیان کردیم و بعد از این نیز خواهد آمد که مرتبه وجود
خاتم النبیین صلی الله علیه و آله متصل است در سلسله عودی بمرتبه وجود عقل اول در سلسله بدوی پس دور نیست که عقل و روح
اشاره بعقل اول باشد و نیز چون عقل واسطه فیضان علوم و کمالاتست بالواح قابلیات ما تحت خود هر آینه مناسب
باشد تعبیر از و بقلم کردن بلکه لوح ظرف خارج و صفحه نفس الامر کتاب مبین تواند بود و مراتب موجودات از
بسائط و مرکبات حروف و ارقام الهی که منتقش شدند بوساطت قلم عقل در این کتاب هرگاه کاتب واجب الوجود باشد قلمش

اکر مرعی

اگر عقل مجرد بود چه استبعاد چه قلم در خود دست کاتب سزا باشد و دست کاتب قدرت الهی یا قلمی جز عقل مجرد لایق نتواند بود
و محققین والقلم وما یسطرون را بعقول فعاله و ملائکه مجرده تاویل کرده اند و قرینه صیغه جمع ذوی العقول مؤید این
تاویل است و امام فخر رازی در تفسیر کبیر گفته که دلیل بر اینکه مراد از قلم در اینجا عقل است و عقل اصل و اول جمیع مخلوقات است
آنست که در بعضی از اخبار وارد شده که اول ما خلق الله العقل و در بعضی دیگر اول ما خلق الله القلم و در بعضی دیگر
آمده که اول ما خلق الله جوهرة که چون مخلوق شد نظر کرد خدای تعالی باو بنظر هیبت پس از هیبت خدای تعالی گداخته
و گرم گردیده و از او کفی بهم رسیده و دخانی برخاست پس آفرید از دخانش سموات را و از کفش زمین را پس مجموع این اخبار
دال است بر اینکه مراد از قلم و عقل و جوهر که اول المخلوقات اند شئ واحد باشد و الا تناقض لازم آید و بدانکه قول بتعیین عدد
عشره در عقول مجرده مجزوم به حکما نیست باین معنی که قائل بامتناع زیاده بر این باشند بلکه قول بعشره بنا بر اینست
که دلیل دلالت بر همین عدد کرده چنانکه سابقا اشاره بآن شد پس تواند بود که عدد عقول طولیه بیش از این باشد باین
معنی که ما بین عقلی که مبدأ فلک اول است و واجب الوجود عقول کثیره موجود باشند و شیخ در اشارات بطریق تنکیر
گفته که لیس الضروریة ان یکون جوهر عقلی یلزم عنه جوهر عقلی و جرم سماوی و خواجه قدس سره در شرح فرموده که این
کلام دال است بر اینکه شیخ جازم نیست ببودن عقل اول مبدأ فلک اول اذ لا سبیل الی ذلک بلکه حکم اجمالی کرده که مصدر فلک
اول باید که جوهری باشد عقلی اعم از اینکه اول جواهر عقلیه باشد یا غیر آن لیکن اگر فلک اول فلک ثوابت باشد چنانکه
مذهب بعضی از اقدمین است پس مصدرش عقل نتواند بود بنا بر اینکه در عقل اول کثرت جهات بمرتبه نمیرسد که منشأ
جمیع ثوابت بآن توهم کرد بلکه بنا بر این مذهب مصدر فلک اول عقلی خواهد بود بعد از عقل اول انتهی کلام المحقق و این سخن
دلالت کند بر اینکه عقل دوم مصدر فلک ثوابت تواند شد و کثرت حاصله در مرتبه دوم وفا بکثرت ثوابت کرد و این معنی بعید
نیست چه محقق خود بیان فرموده که هرگاه در مرتبه دوم دو معلول باشد و تجویز نکنیم از سافل بوساطت عالی معلولی
صادر شود در مرتبه سوم دوازده معلول متحقق تواند شد و اگر تجویز کنیم اضعاف مضاعف خواهد شد بیانش آنست
که هرگاه از واحد حقیقی مانند آ صادر شود معلولی مانند ب و این اول مراتب معلولات باشد پس تواند بود که از آ
صادر شود بوساطت ب معلولی مانند ج و از ب تنها صادر شود معلولی مانند د پس در مرتبه دوم دو معلول باشند
باهم و اگر تجویز کنیم که از ب بوساطت آ نیز معلولی صادر شود در مرتبه دوم سه معلول باشند باهم پس اگر در مرتبه
دوم همان دو معلول اعتبار کنیم و پس که ان ج و د باشد تواند بود که از آ صادر شود بتوسط ج تنها معلولی و بتوسط
د تنها معلولی دیگر و بتوسط ج و د هر دو باهم ثالثی و بتوسط ج ب رابعی و بتوسط ب و د خامسی و بتوسط ب
ج و د سادسی و از ب بتوسط ج سابعی و بتوسط د ثامنی و بتوسط ج و د تاسعی و از ج تنها عاشری و از د تنها
حادی عشری و از ج و د باهم ثانی عشری و این مجموع در مرتبه سوم باشد و اگر تجویز کنیم صدور از سافل با توسط عالی
و اعتبار کنیم ترتیب را با متوسطاتی که در بین واحدند هر اینه حاصل در مرتبه سوم اضعاف مضاعف آن خواهد شد و تواند بود
وقتی است که در هر کدام از معلولات سه گونه اعتبار که در مرتبه اول آ ج و د که در مرتبه دوم واقع اند کثرت جهات که در

عقل اول اعتبار کرده بودیم اعتبار نکنیم و اگر اعتبار کنیم و ترتیب توسط را نیز در میان اعتبار کنیم عدد کثرت حاصله در مرتبه سوم که مرتبه فلک ثوابت است در اینها از حد ضبط بیرون خواهد بود پس مندفع شد تشنیع شیخ اشراق بر مشائین که در مرتبه عقل دوم کثرتی که وفا نماید بکثرت ثوابت کند متحقق نیست **فصل پنجم از باب سوم از مقاله دوم در بیان سبب اختلاف صور عناصر اربعه و بیان اسباب امتزاجات که مبادی ترکیب مرکبات اند** شیخ ابوعلی بن سینا نقل کرده در شفا از جماعتی منتسبین بعلم حکمت که چون حرکت فلک مستدیر است واجب است استداره و اختلاف اوضاع او نسبت بجسمی ساکن که در جوف فلک که لامحاله محاکر با جسم مذکور واقع شود و موجب تسخین او شده مستحیل بنار کردد و آنچه از جسم مذکور دور باشد از فلک و در حوالی مرکز واقع باشد بسکون خود بماند و مائل ببرد و کثافت شود تا آنکه مستحیل کردد بارض و آنچه از این جسم مابین نار و ارض واقع شود آنچه در یلی نار است حار باشد لیکن حرارتی کمتر از حرارت نار و آنچه در یلی ارض است کثیف باشد کثافتی اقل از کثافت ارض و قلت حرارت و قلت کثافت موجب رطوبت باشند پس ما یلی نار حار رطب بود و آن هوا باشد و ما یلی ارض بارد رطب و آن آب باشد و سبب کون عناصر همین باشد و بعد از نقل اینکلام حکم کرده بعدم صحت اینکلام بنا بر آنکه لازم آید که جسم مذکور اولاً بدون صورت نوعیه موجود باشد و بعد از آن بحرکت و سکون اکتساب صورت نوعیه کند و این محال است چه جسم مجرد صورت جسمیه موجود نتواند بود چه جسم مطلق بمنزله جنس است و صور نوعیه بمنزله فصل و وجود جنس بدون فصل محال باشد بلکه حق آنست که چنانکه وجود ماده عناصر عقل عاشر است و معاونت افلاک صور عناصر نیز فایض شود بر این ماده از عقل عاشر بمعاونت افلاک باینمعنی که چهار فلک از جمله افلاک و یا چهار جمله از مجموع افلاک و یا یک فلک بچهار نسبت مخصوصه موجب فیضان صور اربعه عناصر بوده باشد و وجهی که جماعت مذکوره بجهت حدوث عناصر گفته اند سبب تخصیص عناصر باشد باحیان و امکنه مخصوصه چه بودن حار در حیزی که یلی حرکت باشد که لامحاله مستحفظ او تواند بود انسب است و بودن بارد در حیز سکون که مستحفظ او است اولی و در کتاب مبدا و معاد گفته که چون اجرام اسطقسیه کاین و فاسد است واجب است که مبادی قریبه اش قابل تغیر باشد و عقل تنها مبدا آن نباشد و اسطقسات در ماده مشترکند و در صور مختلف پس واجب است که اشتراک ماده تابع امری باشد مشترک از فلکیات و آن اصل حرکت مستدیره است چه افلاک مع اختلافها مشترکند در حرکت مستدیره و اختلاف صور تابع باشد مر اختلاف قوای خمر که افلاک را چه هر فلکی را حرکتی است مختص بسبب خصوصیت جهت و سرعت و بطؤ و آن خصوصیت مستند است بخصوص محرکی و چون بقای ماده بدون صورتی از صور ممکن نیست پس قوام ماده تنها بطبیعت مشترکه فلکی نباشد و چون ماده بالزمان مقدم بر هر صورتی که بالفعل مقوم اوست بنا بر حدوث صور عناصر پس صورت تنها مقوم ماده نیز نتواند بود پس قوام ماده از مجموع امرین باشد یعنی از طبیعت مشترکه فلکیه و از طبیعت متعلقه صور مختلفه و اما سبب امتزاجات بر دو گونه است یکی اختلاف نسبت عناصر بسماویات مانند محاذات شمس با موضعی از ارض که مقتضی اضائت آن موضع است و بتوسط اضائت مقتضی سخونت و بتوسط سخونت مقتضی تحلیل یا اصعاد اجسام متسخن که موجب خروج آن از مکان طبیعی

و ممزوج شدن با غیر خود و سبب وجود قوی و هیئات طبیعیه که فایض اند از سماویات بر طبایع و صور و نفوس که موجب تدبیر آنها شود مر مادهٔ خود را و مادهٔ غیر خود را و سبب گردند مر امتزاج بعضی از اجسام را با بعضی دیگر چنانکه معلوم است از قوای غاذیه و سبب حدوث مزاج گردند و مزاج لامحاله بر نسبتهای مختلف واقع تواند شد بحسب تفاوت در کمیات و کیفیات عناصر و موجب اختلاف استعداد ممتزج گردد و بحسب استعدادات مختلفه صور کائنات متخالفه از واهب الصور فایض شود

فصل ششم از باب سوم از مقالهٔ دوم در بیان آنکه علت فیضان نفوس ناطقه و سایر صور نوعیه مرکبات عقل عاشر است که او را عقل فعال نیز گویند

سابقا بثبوت پیوست که نفوس ناطقه با کثرت افراد متفقة الحقیقه اند پس بنا بر کثرت افراد فیضان آنها بدون واسطه از واجب الوجود که واحد حقیقی است در مرتبه واحده ممتنع باشد و بنا بر اتفاق نوعی صدور ایشان بترتیب که بعضی علت بعض باشند نیز نتواند بود والا تشکیک در ذاتی لازم آید بسبب آنکه مهیت در همه افراد چون یکی است علیت در وی مستلزم تشکیک با تامیت باشد بخلاف آنکه افراد مختلفة الحقایق باشند مانند عقول و نیز صدور نفس ناطقه از جسم فلکی نتواند بود بنا بر آنکه نفس اشرف از جسم است و شریف معلول اخس نشاید و همچنین صدور نفس ناطقه از معلول اول نیز نتواند بود و بنا بر آنکه جهات و معانی حاصله در معلول اول که سبب صدور کثرت از او تواند بود اگر مختلفة الحقیقه باشند مقتضای هر کدام مخالف مقتضای دیگری خواهد بود و لازم آید که نفوس ناطقه نیز مختلفة الحقایق باشند و اگر آن جهات و معانی متفقة الحقیقه باشند متعدد نتواند بود بسبب آنکه کثرت تعدد در نوع واحد حاصل نتواند شد مگر بسبب مادة و عوارض مادیه که در معلول اول مفقود است و بهمین سبب صدور نفوس ناطقه از هیچ یک از عقول که بعد از عقل اول اند نیز نتواند بود مگر عقل عاشر چه در جهات همه آنها اگر چه مادهٔ متحقق شده بنا بر مصدریت هر یک از آنها مر فلکی را از افلاک لیکن چون مادهٔ فلک قابل کون و فساد نیست سبب کثرت نوع واحد نتواند شد بخلاف عقل عاشر که مصدر مادهٔ کائنات است پس نوع نفس ناطقه از او بیک جهت واحده که مصدر شود متکثر الافراد تواند شد بحسب مواد مختلفة الاستعدادات که امزجهٔ مختلفه موجب آن باشد پس ثابت شد که علت فیضان نفوس ناطقه عقل عاشر است و نیز ثابت شد که تشخص هر نفس مستفاد است از مادهٔ مستعد شده باستعداد خاص که بدن عبارت از آنست و پوشیده نماند که دلیل مذکور دلالت کند که مبدأ فیضان نفس ناطقه باید عقلی باشد که مبدأ مادهٔ کائنات نیز باشد تا مهیا شود او را افاضهٔ نوعی متکثر الافراد پس هرگاه ثابت باشد بدلیلی علیحده وجود مبدأ عقلی بجهت هر فلکی ثابت شود که عقل مفیض نفس ناطقه عقل عاشر باشد اما آیا با قطع نظر از دلیل علیحده باین دلیل توان ثابت کرد که هر فلکی را مبدأ عقلی باشد و عقل مذکور عاشر آنها باشد یا نه نظر دقیق تقاضا کند که توان کرد چنانکه شیخ در کتاب مبدأ و معاد کرده بیانش اینست که هرگاه عقل مذکور مبدأ مادهٔ کائنات باشد باید که مرتبهٔ وجودش که بآن علت نفس ناطقه شده بعد از استتمام وجود افلاک باشد تا مبدأ شود او را افاضه نفوس ناطقه متکثره چه اختلاف استعداد مادهٔ کائنات که سبب تکثر اشخاص نفس ناطقه است باعانت سماویات حاصل شود چنانکه در ابتدای اسباب امتزاج

دانسته شد پس وجود او با وجود فلک قمر باشد که آخر افلاک است پس معلول اول نتواند بود بنا بر آنکه افلاک دیگر پیش از او موجود باشند و معلول فلک نیز نتواند بود بنا بر آنکه اشرف است از فلک پس معلول عقلی دیگر باشد که وجودش با وجود فلک دیگر باشد و نقل کلام در آن عقل کنیم تا منتهی شود بعقلی که وجودش در مرتبه وجود فلک اول باشد و با فلک اول معلول عقلی باشند که معلول اول و اول عقول تواند بود پس ثابت شود وجود عقول عشره بترتیب مشهور و چون ثابت شد که مبدأ نفس ناطقه عقل عاشر است ثابت شد که مبدأ جمیع انواع کائنات متکثرة الافراد نیز عقل عاشر است بجهات متکثره متخالفه که لا محاله حاصل شده در مرتبه عاشره و باختلاف استعدادات مادهٔ قابله پس اختلاف انواع مستند باشد باختلاف جهات و اختلاف اشخاص هر نوع باختلاف استعدادات و چون نفس ناطقه اشرف انواع کائنات است مستند باشد بجهتی که اشرف جهات است نسبت بسایر انواع مرکبات بسایر جهات پس ذو عنایت بترتیب و افاضه کمالات هر نوعی از انواع کائنات نیز که باصطلاح اشراقیین رب النوع عبارت از اوست عقل عاشر باشد که مربی و مفیض کمالات هر نوعی است بجهتی از جهات که حاصل است مر او را از ترتب معلولات مجرده و مادیه طولیه عرضیه که مقدمند بر او و حاجت باثبات عقول مجرده عرضیه دیگر در مرتبه عاشره که ارباب انواع باشند نشود

فصل هفتم از باب سوم از مقاله دوم در بیان سبب حدوث حوادث و ربط حادث بقدیم

سابقا دانسته شد که سبب حاجت ممکن بعلت امکان است چنانکه مذهب جمهور حکما و محققین متکلمین است نه حدوث چنانکه مذهب جمعی دیگر از متکلمین است و مراد از آن علت مفیده وجود و مرجح او است بر عدم و سبب احتیاج باین علت حق آنست که طبیعت امکان است خواه ممکن حادث باشد و خواه قدیم چنانکه دانسته شد و مراد از حادث در این مقام آنست که وجودش مسبوق باشد بزمانی که عدم سابقش متحقق در آن زمان باشد مانند حوادث یومیه و مراد از قدیم آنکه نه اینچنین باشد اگر چه مسبوق بعدم مطلق باشد مانند فلک و این حدوث و قدم غیر حدوث و قدمی است که ما در مسئله حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم چه قدیم باین معنی حادث بان معنی است لا محاله و جمیع ممکنات حادثند بان معنی نه باین معنی و باین معنی منقسم شوند بحادث و غیر حادث خواه غیر حادث باین معنی را قدیم نام کنند و خواه نه پس جمیع ممکنات خواه حادث و خواه قدیم متساویند در حاجت بعلت مفیده و مرجح وجود و حادث را با حاجت بعلت مفیده و مرجح حاجتی دیگر نیز هست بعلت محدثه اعنی علتی که سبب باشد در اینکه علت مفیده ترجیح دهد وجود او را بر عدم در خصوص این جزء از زمان دون جزوی دیگر سابق بر آن و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید نظر بخصوص وقت چنانکه اگر علت مفیده نبودی ترجیح بلا مرجح لازم آمدی نظر بخصوص وجود دون عدم و شک نیست که این حاجت در ممکن قدیم لا محاله نباشد چه ممکن قدیم چون پیش از زمان وجودش زمانی نیست لهذا از علت محدثه مستغنی است و عادت علما جاری شده که علت مرجحه اصل وجود را علت مبقیه گویند بنا بر آنکه ممکن در بقا نیز محتاج باوست و علت مرجحه خصوص وقت را علت محدثه بنا بر آنکه حاجت باو مختص بوقت حدوث است و بی شک نیست که علت محدثه من حیث هی محدثه واجب است حدوث او در وقت حدوث معلول چه اگر پیش از او موجود باشد لازم آید تخلف معلول از علت تامه چه مفروض آنست که جمیع ما یتوقف علیه العلة المبقیة حاصل باشد و باقی نماند

مکر امری که مخصص وقت حدوث باشد پس اگر مخصص پیش از وقت حدوث باشد و معلول موجود نباشد لا محاله تخلف
لازم اید پس واجب است اختصاص وجود علت محدثه بوقت حدوث معلول و چون نقل کلام در حدوث علت محدثه کنیم تسلسل
لازم اید پس لا بد است که علت محدثه اعنی موجب حدوث حادث در وقتی معین امری باشد که حدوثش محتاج نباشد بعلتی
و ان امری تواند بود که حادث باشد بوجهی و ثابت باشد بوجهی و ان امر حرکت است چه حرکت از جهت ذات و ماهیت ثابت است
و از جهت نسبت بحدود مسافت متجدد و حادث پس لا بد است در حدوث حوادث از حرکتی که ماهیتش حادث نباشد
بحدوثی که مراد است درین مقام اگرچه حادث باشد بحدوثی که مراد است در مسئله حدوث و قدم عالم و ان حرکت فلک است
پس علت و سبب حدوث حوادث حرکت فلک باشد و بسبب حرکت فلک تواند بود که حادث معلول واجب الوجود قدیم واقع
شود و جمیع حوادث مرتبط بقدیم شوند و تخلف معلول از علت تامه لازم نیاید و نیز باید دانست که حرکت فلک کاهی
علت محدثه و موجب تخصیص حدوث حادث بوقت معین تواند بود که حادث را ماده یا موضع باشد که استعداد وی مر
حدوث حوادث را بتدریج بسبب حرکات و اوضاع سماویات تمام شود و چون استعداد ماده یا موضوع تمام شدن فیضان
وجود ان حادث بران ماده یا موضوع از مفید وجود واجب گردد پس تمام شدن استعداد و قابلیت علت قریبه تخصص
وجود حادث است بوقت حدوث و حرکات و اوضاع علت بعیده ان پس هم چنانکه وجود حادث مسبوق است بوجود ماده
یا موضوع نیز و این است معنی قول حکما که هر حادث مسبوق است بماده و مده چه مراد از مده زمان است که مقدار حرکت
فلک است و مراد از ماده اعم است از ماده بمعنی هیولی و از موضوع **فصل هشتم از باب سوم از مقاله دوم**
در بیان انکه فاعلیت واجب الوجود مر اشیا را چه نحو است از انحاء فاعلیت بدانکه کافه علما
بعد از انکه متفق اند در انکه فاعلیت خدای تعالی بعلم و اراده است نه بطبع و بعد از اتفاق حکما و محققین متکلمین در
انکه علم و اراده در واجب تعالی چون سایر صفات عین ذات است نه زاید بر ذات و بعد از اتفاق در انکه فاعلیت خدای تعالی
نه بنا بر غرضی باستفاده یا کمالی یا اولویتی است که عاید و راجع بذات وی شود تعالی عن ذلک علوا کبیرا مختلف شده اند
ایا تواند بود که خدای تعالی بفعل خود قصد بسوی امری از امور مذکوره نه برای خود بلکه بجهت ایصال نفع بغیر کند
یا نه حکما برانند که با وجود داشتن افعال الهی برا تم وجوه خیر و اکمل جهات ایصال نفع بغیر منزه هست از قصد بسوی اینکه
صدور بقصد نتواند بود مگر نظر بامری که نظر بفاعل اولی باشد پس فاعل بان کاسب اولویتی و کمالی شود برای خود که
بدون ان فاقد ان کمال باشد و هیچ علت حقیقیه از معلول خود کسب اولویت نتواند کرد و مستکمل بمعلول خود نتواند
بود چه کمال معلول هم ایضا از علت حاصل باشد پس چگونه مکمل علت تواند بود بلکه قصد از فاعل بالاراده اصلا
نتواند شد که علت حقیقیه و فاعل حقیقی معلول نبود بلکه بقصد خود تهیه ماده تا مستعد شود مر فیضان وجود معلول
را از علت حقیقیه و فاعل حقیقی مانند طبیب که بدن مریض را مهیا کند بجهت فیضان صحت از واهب الصحة و غیره
و مانند نجار که مهیا کند ماده خشب را برای فیضان صورت سریر از واهب الصور و بالجمله هر فاعل بالاراده باراده
جز الهی فاعل حقیقی معقولات خود نباشد بلکه فاعلیت این نوع فاعل بالحقیقه تحریک ماده بیش نباشد پس صدور قصد

از این فواعل متصور شود نه از فاعل حقیقی و اراده در فاعل حقیقی راجع برضا شود نه راجع بقصد پس واجب الوجود
فاعل بالرضا باشد نه فاعل بالقصد و همچنین جمیع علل حقیقیه متوسطه از عقول مجرده و نفوس فلکیه و جمهور
متکلمین واجب الوجود را فاعل بالقصد دانند و اشاعره نفی غرض از افعال الهی کنند تا استکمال واجب بغیر واجب
لازم نیاید و واجب نیز ندانند اشتمال افعال الهی را بر جهات حسن و مصالح بنا بر آنکه قائل بحسن و قبح عقلی نیستند
پس بر ایشان لازم آید که واجب الوجود غایت باشد در افعال خود تعالی عن ذلک و معتزله اثبات اغراض کنند و فعل
الهی را معلل بغرض دانند و اغراض را بغیر راجع دانند و منع کنند که فعل بجهت ایصال نفع بغیر مطلقا مستلزم استکمال باشد
و تحقیق مقتضی است که مذهب ایشان بالمعنی راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح و حکم دانند و
نزاع در اینکه مصالح و حکم که عین اغراض است که معتزله بان قائلند مقصودات تا مرضی لفظی محض باشد چه معتزله در
اصطلاح خود قصد را تخصیص ندهند بانچه حکما مخصوص بان دارند و حکما بنا بر اصطلاح خود تخصیص کنند قصد
الهی را بر رضا و تاب این تحقیق مذهب جماعتی از معتزله دارد که قائلند با یجاب فی الجمله و باینکه اراده مطلقا موجب فعل است
و فعل تا واجب نشود موجود نشود تا منافی بقول حکما که افعال الهی را لوازم خیریت ذات کامله واجب الوجود دانند نباشد
و نزاع معنوی محقق نشود **فصل نهم از باب سوم از مقاله دوم در بیان عنایت و تدبیر الهی و بیان**
آنکه موجودات واقعند بر اتم وجوه ممکنه نظر بنظام کل حکما گفته اند که چون ثابت شد افعال
الهی مبنی بر قصد نتواند بود و واجب الوجود و علل عالیه فعل را بقصد غایتی و غرضی که مترتب شود بر فعل نتوانند کرد
و ایصال نفع بسافل منظور عالی نتواند بود و حال آنکه موجودات واقعند باتم وجوه احکام و اتقان و جهات نفع و خیر محدود
که ناظر در ان و واقف بر ان شک نکند که وقوع موجودات بر وجوه واقعه نیست مگر برای ترتب آثار نفع و جهات خیر
که مترتبند آثار و جهات بر ان موجودات و اشتمال موجودات بر این آثار غریبه و تدبیرات عجیبه مجرد اتفاق بالضروره نتواند
بود پس واجب است که صدور موجودات از واجب تعالی بطریق عنایت بوده باشد بیانش آنکه واجب الوجود خیر محض است بنا بر
آنکه خیر فعلیت و تمامیت وجود و کمالات وجود است و لهذا گفته اند که الخیر هو ما یتشوق الیه کل شیء و یتم به وجوده و ظاهر
که هر چیز مشتاق و خواهان تمامیت وجود و فعلیت کمال وجود خود است پس خیر مطلق تمامیت و کمالیه وجود باشد
و در مقابل شر نیست مگر نقص وجود و نقصان کمال وجود پس شر راجع بعدم یا عدم ذات یا عدم امری که صلاح حال ذات
و کمال وی باشد و واجب الوجود عین وجود تام بالفعل کامل است هم بحسب ذات و هم بحسب کمالات ذات بحیثیتی که امکان
و بالقوه و عدمی بوجهی از وجوه در او متحقق نیست پس واجب الوجود خیر محض باشد و هیچ موجودی بغیر از واجب الوجود
خیر محض نتواند بود و هر چه خیر محض باشد صادر نتواند بود از او مگر خیر محض بسبب آنکه جهت صدور شر که عدم است
در او متحقق نیست تا بان جهت شر از او صادر تواند شد بلکه موجود تا خود مشوب بشریت و عدم نباشد صدور شر
از او ممکن نباشد و ظاهر است که سبب نظام کل اعنی مجموع موجودات من حیث المجموع مستند نیست مگر بواجب
الوجود اگر چه بعضی از موجودات سبب و واسطه وجود بعضی دیگرند اما مجموع من حیث المجموع مستند نیست مگر بواجب

الوجود پس نظام کل خیر محض باشد و چون خیر محض باشد لا محاله مشتمل باشد بر خیرات و منافع مذکوره و مصالح و
حکمتهای متحققه بر وجهی که اتم از ان ممکن نیست چه امکان نظامی اتم از این نظام واقع باطل است بنابر انکه لازم اید
که این نظام موجود ناتمام باشد و چون ناتمام باشد لا محاله شر باشد و چون شر باشد صدورش از واجب
الوجود ممتنع باشد پس ایجاد واجب الوجود مر نظام کل را بنابر خیریت نظام کل باشد چه واجب الوجود خیر محض است
و با وجود خیر محض بودن فوق التمام است و معنی فوق التمام چنانکه گذشت انست که هر خیری و وجودی و کمالی وجودی
از او مترشح و فایض گردد و هم چنین اشتمال نظام کل نیز بر مصالح و منافع مذکوره بنابر خیریت اوست چه نظام
خیر انست که مشتمل بر وجوه خیرات و منافع باشد و شك نیست که واجب الوجود عالم است بذات خود و باینکه ذات
او خیر محض و مبدا فیضان خیر مشتمل بر وجوه نظام خیر است پس لا محاله اراده ذاتی او متعلق باشد بفیضان او و چون
اراده ذاتی قصد نمی تواند بود بنابر لزوم استکمال چنانکه دانسته شد پس اراده مذکوره رضا باشد و این است معنی
قول حکما که واجب الوجود فاعل بالرضاست نه فاعل بالقصد چه رضا اراده ایست که متعلق بسافل تواند شد و مستلزم
استکمال نیست بخلاف قصد و شیخ در کتاب مبدا و معاد گفته اگر کسی این معنی را یعنی تعلق اراده واجبی را بنظام کل
و ایجاد نظام کل را بمحض خیریت قصد نام کند مضایقه در ان نیست و این کلام شیخ مؤید تحقیقی است که مذکور
شد و بالجمله معنی عنایت واجب الوجود علم اوست بنظام خیر بوجهی که مبدا فیضان نظام خیر باشد فصل

دهم از باب بستم از مقاله دوم در ذکر بعضی از حکمتها که مشتمل است نظام کل بران

شیخ در کتاب مبدا و معاد گفته که چون علم حق تعالی بنظام خیر علمی است که هیچ گونه نقصی در او نیست و این علم
سبب علت وجود اشیاست در خارج پس نظام وجود کل در غایت اتقان و احکام واقع شده و ممکن نیست خیریتی
برای کل بهتر از وجهی که واقع است کل بران و هر موجودی از موجودات واقع است بر انچه سزاوار است مر او را اگر
فاعل است بر نحوی از انحاء فاعلیت که در خور است مر او را و اگر منفعل است بر نحوی از انفعال که سزاوار است مر
او را و اگر در مکانی است در مکانی که لایق باوست و اگر زمانی است در زمانی که مصلحت اوست و اگر قابل ضدین
است مقسوم است در میان ضدین علی التسویة پس اگر متلبس است باحدهما بالفعل از شان اوست تلبس بان دیگر
بالقوه و انچه بالقوه است مستعد انست که بفعل اید در وقتی و بجهت هر کدام اماده است اسباب شرایط در خور ان
و هر موجودی را که عارض شود در زوال از کمال خود بسبب قاسری هر اینه در او قوتیست که بر گرداند او را بکمال او
بعد از زوال قاسر و اسطقسات را قبول قسر ارزانی داشت تا مهیای حصول مزاج باشند و بسبب حصول مزاج اماده
صور مرکبات شوند و ممکن شود بقای کائنات بحسب نوع چه هر چه را ممکن بود بقای بالشخص سبب مستبقی او
عطا کرده و هر چه را ممکن نبود بقای شخص بلکه لایق او بقای نوعی بود و بس تعاقب افراد را سبب بقای نوعی ساخته
و وفا کرده بقسط و نصیب جود هر موجودی و ترتیب داده اسطقسات را بمراتب لایق بهر کدام پس مکان عنصر
نار را مجاور فلك کرده که اگر در موضعی دیگر بودی و مجاور فلك عنصری غیر نار واقع شدی هر اینه بسبب حرکت منخرق

کشته منقلب بنار شدی و لا محاله موجب تضاعف حرارت شده غالب بر سایر عناصر گشتی و مؤدی بفساد کائنات گردیدی
و چون در ترکیب کائنات غلبه جوهر یابس صلب ضروری بود تا بقای آن زمانی معتد به ممکن شود و انحلالش سریع نباشد
تا بکمالات خود تواند رسید و واجبست که مکان مرکب جزء غالب باشد و عنصر یابس صلب بغیر از ارض نیست پس
واجب شد که مکان ارض در وسط باشد تا از حرکت فلک دور باشد و غلبه سخونت موجب فساد امزجه و انحلال مرکبات
نشود و چون دریا نیز مکان کثیری از مرکبات است و در صورت مبرده نیز مشارکست با ارض واجب شد که مکان آب در
یلی ارض و چون هوا بجهت بقای اکثر مرکبات سیما حیوانات ضروری بود واجب شد که مکانش در یلی ارض و ماء واقع
شود و مجاور بعضی از ارض که مکان مرکباتی است که بقای آنها در آب ممکن نیست باشد و بهمین سبب واجب شد که بعضی
از ارض منکشف شود از آب و نیز هوا مشارکست با آب در کیفیتی و با نار در کیفیتی پس مناسب بود که در میان هر دو
واقع شود و چون تاثیر کواکب بجهت حصول مزاج و ترتیب مرکبات ضروری بود و اکثر تاثیرش بوساطت شعاع است سیما
تاثیر شمس و قمر واجب شد که اسطقساتی که میان زمین و آسمان حایل اند شفاف باشند تا ممکن شود نفوذ شعاع
در آنها و واجب شد که جرم ارض ملون باشد بلون غبرت تا اشعه برا و ثابت تواند شد و جمیع اجرام سماویه را
کواکب بعضی نگردانید تا فعل سماویات در جمیع امکنه و ازمنه متشابه نشود بلکه اضائت مخصوص شد بکواکب
و اشفاف بغیر کواکب تا ممکن شود نفوذ شعاع از آن و کواکب را ساکن نگردانید تا موجب فساد بعضی مواضع بافراط
تاثیر و بعضی بعدم تاثیر نشود بلکه متحرک گردانید تا اثر آنها از موضعی بموضعی منتقل تواند شد و موجب صلاح
جمیع مواضع تواند گشت و حرکت طلوع و غروب را سریع گردانید که اگر بطئ بودی مؤدی بفساد شدی قریب بفساد
که از سکون لازم آید و اگر حرکتش منحصر در همین حرکت سریع طولی بودی هر آینه ملازم دائره واحده بودی و
تاثیرش در مواضعی که محاذی آن دایره است مفرط گشتی و بنواحی دیگر نرسیدی و موجب فساد جمیع گردیدی بلکه مر
کواکب را حرکت خاصه عرضیه بطیئه نیز داد تا میل بنواحی عالم تواند کرد و اثر تابش عام تواند شد و شمس را اگر
حرکت خاصه نبودی فصول اربعه متخالفه متحقق نشدی پس منطقه حرکت بطیئه اش مقاطع حرکت سریعه شد
و شتا و صیف و ربیع و خریف پدید آمد پس شمس در زمستان میل بجنوب کند تا مستولی شود برد بر بلاد شمالیه
که معظم معموره است و موجب احتباس رطوبات در بواطن اجواف ارض گردد و در تابستان مائل بشمال شود تا
حرارت بر ظاهر ارض مستولی شده استعمال رطوبات در تغذیه حیوان و نبات کند و تا صرف شدن رطوبات
و خشک گشتن اجواف زمین باز نوبت زمستان شود و سرما عود کند و موجب احتقان رطوبات و مایه برداشتن
زمین گردد و چون تاثیر قمر در حالت بدریت از تسخین و تحلیل قریب بتاثیر شمس است مر قمر در حالت تبدر مخالف
مر شمس گردانیده شد پس هر گاه شمس جنوبی باشد بدر شمالی شود تا اسباب تسخین یکباره از شمال منعدم نگردد
و چون شمس شمالی گردد بدر جنوبی بود تا موجب تضاعف اسباب سخونات نگردد و هم چنین چون شمس را در وقت
شمالی بودن که نزدیک سمت رأس معموره است لهذا اوجش را شمالی گردانید تا قرب میل و قرب مسافت هر دو مجتمع

نشوند و موجب افراط تسخین نشود و چون در وقت جنوبی شدن از سمت راس معموره بعید میگردد لهذا حضیض
در جانب جنوب مقرر شده تا بعد مسافت و بعد میل مجتمع نشوند و موجب انقطاع اثر تسخین نگردد و مثل این تدبیر
که در شمس مذکور شد در هر کوکبی مرعی شده از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض و ذروه و حضیض و امر رجعت و
اقامت و استقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب سیاره چنانکه بعد از ملاحظه احوال مذکوره و تخیل اوضاع
و حرکات و میول و ابعاد شان متفطن بحکمتهای عجیبه غریبه توان شد قال فی الشفا یجب ان یعلم ان وجود کل واحد
من الافلاک و الکواکب علی ما هی علیه من الکثرة و القلة و الوضع و المجاورة و الکبر و الصغر هو علی ما ینبغی فی نظام
الکل و لا یجوز غیره الا ان القوة البشریة قاصرة عن ادراک جمیع ذلک و انما تدرک من غایات ذلک و منافعه امورا یسیرة
و این کلام در کلیات اجرام بسیط بود و در تدبیرات مرکبات و منافع اعضا و قوای حیوان و نبات مؤلفات ساخته
و مجلدات پرداخته و با این همه یکی از هزار و اندکی از بسیار مدرک بشر نشده و نتواند شد **فصل پانزدهم از**
باب پیمایشم از مقاله سوم در بیان قضا و قدر سابقا اشاره شد بانکه با وجود ترتب تحقق وسائط
در ایجاد موجودات موجد حقیقی نتواند بود مگر واجب الوجود و دلیل بر این مطلب آنست که ممکن بما هو ممکن علت
تامه وجود نتواند شد چه ثابت شده که وجود معلول تا واجب نگردد صادر نگردد و ظاهر است که واجب شدن احد
النقیضین موقوف است بر ممتنع بودن نقیض دیگر چون عدم نقیض وجود است پس تا عدم معلول ممتنع نگردد
وجودش واجب نتواند شد و هیچ علتی بغیر از واجب الوجود سبب امتناع عدم معلول خود نتواند شد بسبب آنکه
اگر چه با وجود علت عدم معلول ممتنع است لا محاله و سبب امتناع این عدم اعنی عدم معلول با وجود علت نیست
وجود علت لیکن معلول را عدم محض دیگر نیز هست که سبب امتناعش وجود علت نتواند بود و آن عدم معلول است
با عدم علت یعنی تواند بود که علت و معلول هر دو با هم معدوم باشند و علت چون ممکن است سبب امتناع عدم
خود نتواند بود بلکه علتی که سبب امتناع عدم خود باشد منحصر است در واجب الوجود پس سبب امتناع جمیع انحاء
معلول نتواند بود مگر واجب الوجود و هر چه سبب امتناع عدم معلول مطلقا نتواند شد سبب وجود معلول نتواند بود
پس موجد هیچ معلولی نتواند بود مگر واجب الوجود پس موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و هیچ یک از علل
قریبه و متوسطه موجد معلول نباشند بلکه واسطه باشند در رسیدن فیض وجود از علت بعیده که واجب الوجود است
بمعلول و چون واجب الوجود علت وجود جمیع موجودات است و وجودات باسرها فایض از وجود او پس کان که وجود
واجب مشتمل بر جمیع وجودات است او لا محاله عالم است بذات خود بعلمی که عین ذات اوست پس عالم است در مرتبه ذات
بجمیع موجودات بعلمی که عین علم بذات اوست و این علم است که تعبیر از او بعلم اجمالی کنند و این علم سبب علم تفصیلی است
که صور علمیه است نزد بعضی اعنی قائلین بعلم حصولی یا مرتسم در ذات واجب الوجود بنحوی که موجب کثرت نشود
و یا مرتسم در ذات معلول اول علی اختلاف فیما بینهم و عین موجودات خارجیه است نزد قائلین بعلم حضوری علی ما مر
بجمیع ذلک و چون معلول اول واسطه فیضان وجود جمیع موجوداتیست که بعد از اوست پس کان که وجودش مشتملا

بر جمیع وجوداتی که بعد از اوست و لفظ قضا و قدر گاه بحسب علم اطلاق کرده شوند و گاه بحسب وجود و چون در علم اطلاق
کرده شوند مراد از لفظ قضا علم اجمالی بسیط است که عین ذات واجب تعالی است و مراد از لفظ قدر صور علمیه مفصله
و چون در وجود اطلاق کرده شوند مراد از قضا معلول اول است که مشتمل است اجمالا بر جمیع وجودات ما بعد و مراد از
قدر اعیان موجودات کلیه و جزئیه متحققه در خارج علی سبیل التفصیل و بر هر تقدیر قدر تفصیل قضا باشد و اقرب
بتحقیق اطلاق ثانی است یعنی اطلاق بحسب وجود چه ظاهر است که قضا و قدر اعتباری باشند مر اشیا را باعتبار
تعلق فاعلیت واجب الوجود باشیا و علم نیست مگر اعتبار ظهور و انکشاف اشیا و لهذا شارح محقق و شارح مشکلات
هر دو تفسیر کرده اند لفظ قضا و قدر را در شرح اشارات بانچه مطابق اطلاق ثانی است قال الامام و اما لفظا القضاء
و القدر فنعنی بالقضاء معلوله الاول لان القضاء هو الحکم الواحد الذی یترتب علیه سایر التفاصیل المعلول الاول لا
کلی و اما القدر فهو سایر المعلولات الصادرة عنه طولا و عرضا لانها بالنسبة الی المعلول الاول تجری مجری تفصیل
المجمل و هو القدر ثم قال المحقق فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعة و مجملة علی سبیل
الابداع و القدر عبارة عن وجودها فی موادها الخارجیة بعد حصول شرایطها مفصلة واحدا بعد واحد کما جاء فی التنزیل
فی قوله عز و جل وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ و چون اینجمله دانسته شد که جمیع موجودات
بر سبیل حتم و جزم و اما در افعال عباد کلیه و جزئیه را تعلق بقضا و قدر الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل تعلیق بر
ارادهٔ ایشان و مراد از قضا و قدر در افعال عباد است آنچه امیر المؤمنین علیه السلام در حدیث اصبغ بن نباته فرموده و مضمون
الحدیث آنست که بعد از انصراف از حرب صفین شیخی که در آن سفر همراه بود از حضرت سؤال کرد که یا امیر المؤمنین
خبر ده مرا از رفتن ما بشام که بقضا و قدر الهی بود یا نه حضرت فرمود نعم یا شیخ هیچ بلندی بر نرفتید و هیچ پستی فرود
نیامدید مگر بقضا و قدر خدای تعالی شیخ گفت پس رنج من نزد خدای تعالی محسوب نبود و مرا هیچ اجری نباشد حضرت
فرمود که بتحقیق عظیم گردانیده شده است اجر شما در سیر و منقلب شما که باراده خود رفتید و اطاعت امام خود کردید
و در این رفتن مجبور نبودید شیخ گفت چون مجبور نبودیم و حال آنکه قضا و قدر ما را برد حضرت فرمود که مگر قضای حتم و
قدر لازم گمان کرده چنین نیست که اگر چنین بودی هر آینه باطل شدی وعده و وعید و ثواب و عقاب امر و نهی از خدای
تعالی این اعتقاد اخوان عبدهٔ اوثان و جنود الشیطان است بلکه امر خدای تعالی تخییر است و نهی خدای تعالی تحذیر نه مغلوب
عاصیست و نه مکره مطیع و ارسال رسل و انزال کتب از روی هزل و بازی ننموده و خلق سماوات و ارض بباطل نکرده
ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ پس شیخ بغایت مسرور شد و گفت انت الامام الذی نرجو بطاعته
یوم النشور من الرحمن رضوانا اوضحت من دیننا ما کان ملتبسا جزاک ربک عنا فیه احسانا یعنی تویی آن امامی که
از طاعتت آن امید از خداوند داریم رضوان ز تو مشکل دین ما گشت واضح جزای تو احسان دهد رب احسان و در روایت
دیگر آمده که شیخ گفت پس قضا و قدر که گفتی کدام است حضرت فرمود که همین امر و نهی و وعد و وعید قضا و قدر خداست
در افعال و اعمال ما و وجهش آنست که امور مذکوره از اسباب بالذات طاعت است و از اسباب بالعرض معصیت و مراد از

از قضا و قدر نیست مگر سببیت فی الجمله **فصل دوازدهم از باب سوم از مقاله دوم در بیان کیفیت دخول شرور در قضا و قدر الهی** چون ثابت شد که جمیع موجودات واقعند بقضا و قدر الهی و از جمله موجودات بحسب ظاهر شرور نیست که واقعست در عالم پس لابد است از بیان آنکه صدور شرور از خیر محض چگونه ممکن تواند بود و لابد است اول از تحقیق ماهیت شر بدانکه شر اطلاق کرده نشود مگر بر عدم وجودی مانند موت و فقر و یا بر عدم کمال وجودی مانند جهل و عمی و یا بر وجود از این جهت که مؤدیست بعدم وجودی یا عدم کمال وجودی مانند برودت مفرطه و حرارت شدیده و هرگز اطلاق کرده نشود شر بر وجود یا بر موجود مگر باعتبار سببیت او مر عدم وجودی و کمالی را و یا باعتبار ممانعت او از قبول وجودی یا کمالی و بر جمیع امور وجودیه که اطلاق شر کرده میشود چون تأمل و تفتیش کرده شود شریتش راجع شود بعدم نه بوجود مانند افعال قبیحه چون ظلم و زنا و مانند اخلاق رذیله چون بخل و جبن و مانند کیفیات طبیعیه چون حرارت و برودت مثلا ظلم یا زنا از این جهت که امریست صادر از قوه غضبی یا شهوی کمال قوتین مذکورتین است و خیر آن قوتین و شریتش نیست مگر از این جهت که امریست مؤدی بعدم صلاح حال مظلوم و یا فساد در نسل و یا خلل در سیاسات مدنیه و هم چنین بخل از این جهت که حفظ مال محتاج الیه است خیر محض است و از این جهت که منع محتاج است شر و جبن از جهت محافظت نفس از وقوع در مهالک خیر است و از جهت تأدیه بفسادی یا عدمی شر و از این جمله که گفتیم معلوم شد که شر بر دو گونه است شر بالذات و بالحقیقه و این نیست مگر عدم و شر بالعرض و بالاضافه و آن نیست مگر اسباب عدم پس هیچ موجودی شر مطلق نتواند بود بلکه اگر باشد بوجهی شر باشد بوجهی خیر و با نوجهی که شر است مجعول بالذات نباشد بلکه مجعول بالعرض باشد و اشیا بحسب انقسام خیر و شر بر پنج قسم باشد **یکی** آنکه اصلا خیریت در او نباشد **دوم** آنکه اصلا شریت در او نباشد **سوم** خیر و شر هر دو او متساوی باشد **چهارم** آنکه خیر غالب باشد بر شر **پنجم** آنکه شر غالب باشد بر خیر و قسم سوم و پنجم واقع نتوانند بود چه هر موجودی که مشتمل باشد بر جهات خیر و شر البته خیریتش غالب باشد نظر بنظام کل پس شرور واقعه در عالم نظر بنظام کل بغایت قلیل باشد چه تحقق شر در مبدعات نتواند بود بلکه مخصوص کائنات است و در کائنات نیز شامل انواع نیست بلکه مخصوص اشخاص است بر سبیل ندرت در افراد چه در انواع افرادی که مبتلا بشرور باشند البته کمترند بر تقدیر عدم ندرت در افراد نادر است در اوقات مانند طوفانات و عفونات هوائیه و مائیه که موجب هلاک همه یا اکثر افراد حیوانات باشد پس نسبت شرور واقعه در بعضی اوقات در بعضی افراد بعضی از انواع کائنات نظر بکل کائنات نسبتی است بسیار قلیل و قیاس کل کائنات بکل موجودات اعنی نظام کل قیاسی است بغایت حقیر پس نسبت شرور بنظام کل معدوم که چه قدر تواند داشت پس هرگاه وجود عالم کائنات از لوازم نظام کل باشد و شرور واقعه در عالم کائنات از لوازم وجود کائنات هر آینه ترک شرور قلیله مستلزم ترک کائنات باشد و ترک کائنات مستلزم ترک نظام کل که خیر محض است و ترک خیر محض بغایت کثیر بجهت شرور اضافیه بغایت قلیل لا محاله شر کثیر باشد و از حکیم صادر نتواند شد پس واجب باشد دخول شرور قلیله در قضا و قدر الهی بالعرض نه بالذات و چون قیاس قلت شرور را نظر بنظام کل اعتبار

کردیم پس لازم نیاید اکثریت شر نظر بنفوس ها لکن بحسب شقاوت اخروی از خیریت نظر بنفوس ناجین چه بر تقدیر
تسلیم این شریت کثیره جزو لیست از شرور قلیله نظر بنظام کل **فصل سیزدهم از باب سوم از مقاله دوم**
در افعال عباد بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهب است **اول جبر** و آن مذهب اشعریست و او فعل بنده را
مخلوق خداوند دانند بی وساطت مدخلیت اختیار و اراده بنده چنانکه مذهب او است در ایجاد جمیع موجودات چه
مباشر ایجاد همه موجودات خدا را داند و قائل بهیچ واسطه نباشد حتی احراق نار و تبرید ما را فعل بی واسطه خدا
داند و نار و ما و امثال انها را اسباب عادیه خوانند و گویند عادت الله جاری شده که احراق ثوب مثلا در وقت مماسه
نار کند بدون انکه نار را مدخلیتی در احراق باشد و در افعال عباد فرق میان اختیاری و اضطراری بمجرد مقارنت
اراده و عدم مقارنت اراده کنند بی مدخلیتی و این معنی اعنی مقارنت اراده را کسب نام کنند و فعل بنده را مخلوق خدا
و مکسوب بنده دانند بالمعنی المذکور و شناعت این مذهب در مرتبه ایست که بر صاحب دلی تاملی پوشیده نتواند بود چه
قطع نظر از ترتب مفاسد دیگر کرده بدیهه حاکم است بترتب فعل ما وجودا و عدما بر اراده ما وجودا و عدما و مراد
از علیت نیست مگر همین پس اراده ما علت فعل ما باشد و دانستی که علیت و خلق هر دو در معنی ایجاد مشترکند اگر چه
نزد بعضی تفاوت بوجهی دیگر که دخل در معنی ایجاد ندارد داشته باشند پس فعل ما موجد و مخلوق ما باشد باراده
ما **مذهب دوم تفویض** و آن مذهب اکثر معتزله است معتزله گویند فعل ما مفوض بما است بی مدخلیت غیر از
و این مذهب مبنی است بر انکه ممکن در مرتبه امکان الی انکه واجب شود بغیر موجود تواند شد و پیش از این ثابت شد که
ممکن تا بحد وجوب نرسد موجود نمی تواند شد پس وجوب فعل باراده باشد و اراده چون حادث است حدوثش موقوف
باشد بر علتی که حادث باشد و همچنین تا منتهی شود بواجب الوجود پس فعل مفوض به بنده نباشد و بطلان این مذهب
نیز بنا بر بطلان مبنی علیه ظاهر است **مذهب سوم** مذهب محققین علماء امامیه و جمهور حکماست که گویند فعل
بنده مخلوق بنده است بی واسطه و مخلوق خدا است بواسطه مانند سایر موجودات نظر بسایر اسباب و خواجه نصیر طوسی
قدس سره در شرح رساله علم امر بین الامرین را در احادیث طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین که لا جبر و لا تفویض
بل امر بین الامرین بهمین معنی تفسیر کرده و دلیل بر این مذهب بطلان دو مذهب اول است چه احتمالات منحصر در سه
بیش نیست و مؤید این مذهب است انچه امیر المؤمنین صلوات الله علیه فرموده که لَا تَقُولُوا وَكَلَهُمُ اللهُ اِلَى اَنْفُسِهِمْ فَتُوَهِّنُوهُ
وَلَا تَقُولُوا اَجْبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي فَتُظَلِّمُوهُ وَلٰكِنْ قُولُوا الْخَيْرُ بِتَوْفِيقِ اللهِ وَالشَّرُّ بِخِذْلَانِ اللهِ وَكُلٌّ سَابِقٌ فِي عِلْمِ اللهِ یعنی
مگوئید که خدای تعالی بندگانرا بخودشان گذاشت و فعل ایشانرا تفویض بایشان کرد که اگر چنین گوئید هر آینه
خدای تعالی ضعیف و عاجز گردانیده خواهید بود در مملکت خود و نیز مگوئید که خدای تعالی بندگانرا جبر کرد بر فعل
معاصی که اگر چنین گوئید هر اینه خدای تعالی را ظالم گردانیده خواهید بود بلکه بگوئید که فعل خیر بتوفیق خدا
و فعل شر بخذلان خدا و هر کدام از خیر و شر در ازل معلوم خدا بوده بی انکه علم او سبب فعل بوده باشد و بیان کیفیت
توفیق و خذلان انست که از خدای تعالی امر و نهی و وعد و وعید صادر شد و داعی شد مر بندگانرا بر اراده فعل خیر

وترك شر که اگر امور مذکوره صادر نمیشد داعی بهم نمیرسید اگرچه ممکن بود بهم رسیدنش و با وجود آن ممکن است بهم نرسیده
نرسیدنش لهذا جبر لازم نیاید لیکن با وجود امور مذکوره نزدیکتر شدند به فعل خیر و این است معنی توفیق چه توفیق
مهیا کردن اسباب است و بوجود امور مذکوره اسباب اراده فعل خیر مهیا باشد و مریدانرا امور مذکوره داعی نشود
بر اراده نیکی و ترك بدی با آنکه تواند بود و این از سوء اختیار ایشان باشد و خدا ایشانرا جبر نکند بر اراده
نیکی بلکه ایشانرا به بدی ایشان واگذارد و معنی خذلان همین باشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که اسباب توفیق مشترك
است میان نیکان و بدان ولکن بدان پذیرای آن نباشند و موجب خذلان ایشان شود و نیکان قبول آن کنند و
سبب توفیق ایشان گردد و باید دانست که بعضی گمان ورود مفاسد مذهب جبر بر اینمذهب نیز کرده اند و این
توهم محض است چه اعظم مفاسد جبر دو مفسده است یکی مخالفت بدیهیه در استناد افعال ما باراده ما زیرا که ظاهر است
که ورود این مفسده بر مذهب مختار صورتی ندارد دوم بطلان وعد و وعید و ثواب و عقاب و ورود این مفسده
خالی از صورتی نیست لیکن مندفع است اما تقریر صورت ورودش آنکه چه فرق است در قبح وعد بثواب و وعید بعقاب
میان اینکه فاعل وعد و وعید خود فاعل بیواسطه فعل نیز باشد و میان آنکه فاعل بواسطه فعل باشد و وجوب فعل مستند
باو شود و بدون استناد باو واجب نشود و اما تقریر دفع آنکه در صورت فاعلیت بیواسطه وعد و وعید را اثری در
صدور فعل اصلا متصور نشود و در صورت فاعلیت بواسطه وعد و وعید از اسباب متوسطه و وسایط وجود فعل باشند
و چون وعد و وعید که از جمله دواعی انبعاث اراده فعل جمیل و انزجار از فعل قبیح است واجب باشد از حکیم تعالی شأنه
تصدیق وعد و وعید نیز که موجب ترتب ثواب و عقاب است واجب باشد و قبح در هیچ صورت اصلا لازم نیاید اگر گویند
با وجوب اختیار را چه اثر گوئیم با اثر اختیار همین بس که فعل بآن اختیاری شود نه اضطراری چه فعل اختیاری آنست
که مبدأش اختیار باشد اگر گویند چون فعل واجب شود ایجاب لازم آید گوئیم مراد از ایجاب اگر وجوب فعل است نه باختیار
لزومش ممنوع و اگر مراد وجوب فعل است بسبب اختیار چه قصور اگر گویند چون فعل قبیح واجب است از غیر بنده بنده را چه
گناه گوئیم گناه بنده همین که قبیح باختیار او صادر شده چه مراد از گناه فعل قبیح است که باختیار صادر شود اگر گویند
اختیار چون واجب است بغیر پس وجودش را در اتصاف فعل بقبیح چه تأثیر گوئیم وجوب اختیار باسباب خارجه تنها حاصل
نشود بلکه بانضمام نفس فاعل اختیار و فعل واجب شود پس نفس فاعل جزو اخیر علت تامه فعل باشد اگر گویند نفس فاعل چون
موجب و مقتضی اراده فعل قبیح باشد و وجود نفس فاعل هر آینه مستند است بغیر پس عقوبت بر آن قبیح باشد گوئیم
عقوبت نظر به بنده شر باشد نه قبیح چه صدور شر مطلق قبیح نیست چه شر هرگاه لازم خیر کثیر باشد ترکش قبیح بود
چنانکه دانسته شد و خیر کثیر در اینمقام انزجار اکثر مردم است بسبب بیم وعید از ارتکاب فعل قبیح اگر گویند سبب
چیست که بیم عقاب در بعضی از مردم سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود گوئیم سببش اختلاف استعداد نفوس
باشد که ناشی از اختلاف استعداد امزجه که معد فیضان نفوسند شود و بالاخره منتهی شود بقضاء الهی که مقتضی
اختلاف استعداد است بجهت نظام خیر و شریکه از این اختلاف لازم آید بغایت قلیل باشد نظر بنظام کل و

و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در مسئلهٔ شر دانسته شد **فصل چهارم از باب سوّم از مقالهٔ دوّم در بیان سبب اجابت دعوات و حدوث امور خوارق عادات و سرّ انتفاع از زیارت قبور مؤمنین و مراقد صالحین** دانستی که هر امری که حادث شود مر او را لابد است از سببی حادث و اسباب حادثه در این عالم بر دو گونه است ارضی و سماوی و سبب ارضی بدو چیز تمام شود قوهٔ فاعله طبیعیه یا ارادیه و قوهٔ منفعله طبیعیه یا نفسانیه و سبب سماوی که مبدأ حدوث حادثی شود در این عالم نیز بر دو گونه است یکی بی مشارکت امور ارضیه و آن بر دو نوع است اول طبایع اجسام و قوای جسمانیه فلکیه بحسب تشکلات الواقعة منها مع القوی الارضیة دوم قوای نفسانیه فلکیه و دیگری با مشارکت و نسبتی از امور ارضیه بیانش آنست که نفوس فلکیه چون مدرک جزئیات‌اند پس حاصل است مر ایشان را اطلاع بر جمیع افراد و اشخاص کائنات خواه حاضره و خواه آتیه از راه ادراک اسباب و علل که مستندند بفلکیات و نیز همه اینها عالمند بوجوه خیر و جهات مصلحت در این موجودات بر وجهی که مقتضای نظام کل باشد پس اطلاع حاصل شود مر ایشان را بر ضمایر ارباب دعوات و حاجات ذوی الحاجات و تصور مقاصد و مطالب ایشان کنند و چون افلاک از سلسلهٔ مبادی و عللند و تصورات علل مبدأ وجود معلولات در خارج پس اگر مقصود داعی را خیر و مصلحت دانند و منافی مصلحت دیگر نباشد و اسباب امری که منافی یا مضاد او باشد مقدم یا اقوی نباشد از تصور مذکور هر اینه متصور ایشان که مقصود داعی است بحصول پیوندد و در خارج موجود شود و سبب اجابت دعا کردن داعی گردد و اگر وجودش مصلحت نباشد و یا سبب مضاد و منافی او اقدم یا اقوی بود سبب رد دعای داعی گردد و چون وجود جمیع موجودات ناشی از واجب الوجود است پس فی الحقیقه مجیب دعوات نباشد مگر خدا تعالی و نفوس فلکیه چون سایر اسباب وسایط باشند و پس از آنچه گفتیم انفعال مبادی اعنی نفوس فلکیه از معلولات اعنی امور واقعه در تحت لازم نیاید چه این اسباب یعنی دعای داعی مانند آن منبعث از جانب سماویات باشد بنابر آنکه جمیع امور حادثه در این عالم حتی ارادات ما و دواعی ما مستندند بما فوق این عالم و چون امر مذکور اعنی مطلوب داعی بسبب تصور نفوس فلکیه موجود شد و تصور سبب دعا و تضرع داعی که دیده لهذا وجود او مر از نفوس فلکیه بمشارکت امور ارضیه باشد و همچنین است حال در صدقات و نذورات و قرابین و امر استسقاء و سایر امور خارقه از معجزات انبیاء و کرامات اولیاء و شیخ در شفا گفته از اینجاست که واجبست خوف مکافاة بر شر و توقع مکافاة بر خیر فان فی ثبوت حقیقة ذلک مزجرة عن الشر و امیر المؤمنین صلوات الله علیه میفرموده لا تبدین عن واضحة و قد عملت الاعمال الفاضحة و لا تأمن البلیات و قد عملت السیئات یعنی خنده دندان نما مکن و حال آنکه کارهای رسوا کرده باشی و از شبیخون بلا ایمن مباش و حال آنکه از تو بدیها بوجود آمده باشد و نیز شیخ گفته که اکثر آنچه معتقدند جمهور مر آنرا و مقرّ و قائلند بآن یعنی از معجزات و اجابت دعوات و سایر خوارق عادات لا محاله حق است و هیچ گونه استبعادی در آن نیست و هیچ کس از فلاسفه منکر و دافع آن نیست و انما ینعق هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلله و اسبابه و گفته که ما در این باب کتابی موسوم ببر و اثم ساخته‌ایم و بیان اسباب و علل آن پرداخته فتامل شرح هذه

الامور من هناك وصدق بما یحکی من العقوبات الالهیة النازلة علی مدن فاسدة واشخاص ظالمة وانظر ان الحق کیف
ینصر وگاه باشد که نفس نبی یا ولی در قوة بمرتبه باشد که تاثیر در مادهٔ کائنات وتصرف در طبایع موجودات بی توسط
نفوس فلکیه تواند کرد وبالجمله امور حادثه از این سبب چون نه از راه اسباب عادیه است که معتاد ومقرر شده تا دیگر
انها بوجود مسببات علی سبیل الاستمرار لهذا امثال این امور را خوارق عادات گویند پس اگر مقرون دعوت باشد
یا اصالة چنانکه در انبیا ویا نیابة چنانکه در اوصیاء انبیا معجزه خوانند والا کرامات نامند چنانکه از صلحای
مؤمنین وگاه باشد که قوة نفس در اشرار بمرتبه رسد که از تصور شر امور غریبه حادث شود وانرا اهانت خوانند
واگر مقرون بدعوت باطل باشد فرق آن از معجزه به بطلان ما یدعوا الیه بحسب عقل توان کرد پس قدح در تصدیق
معجزات انبیا نکنند وبدانکه با انکه واجب الوجود تعالی عالم بجزئیات است بعلم حضوری چنانکه سابقا تحقیق آن
کردیم لیکن چون حدوث امور مذکوره محتاج بتحریک مادة وتصرف در طبایع است ومباشرت تحریک وتصرف
مذکور لایق بجناب مقدس کبریائی لهذا محققین احداث مذکوره را بی واسطه نسبت بجلال کبریائی ندهند
حدوث این امور را نیز چون سایر حوادث مستند بوسایط سازند واین معنی منافی قول بفاعل مختار نیست چنانکه
امام فخر رازی واکثر متکلمین توهم کرده اند واما سر انتفاع از زیارت قبور واتیان مشاهد انست که نفس را
دو گونه علاقه با بدن حاصل است یکی از جهت صورت شخصیه بدن معین مخصوص وبموت لامحاله این علاقه منقطع شود
ودیگر از جهت مادة محفوظة التشخص فی ضمن ایة کانت بدنیة او ترابیة او غیر ذلك واین علاقه بموت باطل نشود
بلکه باقی ماند پس نفس مفارقت کرده از بدن همیشه متوجه ومتوقع مادة بدنیه خود باشد از مقوله سفر کرده که
یاد خانه ومنزل خود کند پس هر گاه نفس مؤمن وصالح باشد وبالجمله کمالی از طهارتی وعلمی وعملی کسب کرده بود همیشه
مورد اشراقات انوار الهیه وفیوضات ربانیه گردد ونفس زائر نیز هر گاه بتوجه تمام بمرقد ومزار حاضر شود واین حضور
مرقد را حضور ومحبت او داند لامحاله از فیض نازل بنفس مزور پرتوی در نفس زائر افتد وبقدر استعداد لامحاله منتفع
شود واز مناسبت اینمعنی است که جمیع عقلا در همه ازمنه این عادت را مراعات میکرده اند واتیان مشاهد ومزارات می
نموده اند ودران امکنه صلوة وصیام وصدقه بجا می اورده وآثار عجیبه ومنافع عظیمه میافته اند امام فخر رازی در کتاب
مطالب عالیه گفته که شاگردان ارسطو را بعد از فوت وی هر گاه مسئله مشکل میافتاد بزیارت او امده بر سر تربت وی
مباحثه میکردند واز روحانیت انحکیم کامل مشکل ایشان حل میشد وحقیقت مسئله بر ایشان منکشف میگردید ومثل
این حکایت نسبت بقبور اکابر وزهاد وعلماء دین بسیار اتفاق میافتد واین دلیل است روشن بر تجرد نفس ناطقه وشیخ
ابو علی گفته که نفس کامل شده در علم وعمل چون مفارقت کند شبیه عقل فعال شود ومانند او تصرف درین عالم تواند
کرد چون نفس زائر بوسیله زیارت مستمد از ان نفس کامل شود در طلب خیری وسعادتی یا دفع شری واذیتی لابد است
که بقدر استعداد مدد وی کند وتاثیر عظیم ظاهر گردد **فصل پانزدهم از باب سوم از مقاله دوم**
در بیان حقیقت ملك وجن وشیاطین مذهب متکلمین انست که ملائك وجن وشیاطین نیستند مگر

اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند و قادرند که بشکلهای مختلف برایند و لهذا گاهی مرئی میشوند و گاهی مرئی نمیشوند
و چون مرئی شوند بصور و اشکال مختلف مرئی شوند چنانکه امام فخر رازی در کتاب محصل گفته قال المتکلمون انها ای
الملائکة والجن والشیاطین اجسام لطیفة قادرة علی التشکل باشکال مختلفة و خواجه قدس سره در نقد محصل اورده
که معتزله بر انند که ملائکه و جن و شیاطین حقایق مختلفه نیستند بلکه همگی حقیقت واحده اند و تفاوت میان ایشان
نیست مگر بعوارض و افعال پس انان که از ان حقیقت واحده نکنند و نخواهند مگر خیرات ملائکه باشند و انان که صادر
نشود از ایشان مگر شر و مر شیاطین و انانکه گاه مرتکب خیر و گاه مرتکب شر باشند جن و لذلک عد ابلیس تارة فی الملائکة
و تارة فی الجن و علامه تفتازانی در شرح مقاصد گفته که قائلین از فلاسفه بوجود جن و شیاطین بر انند که جن جواهر
مجرده اند که ایشان راست تصرف و تاثیر در اجسام عنصریه بی انکه متعلق باشند باجسام مانند تعلقی که نفوس ناطقه انسانی را
راست با ابدان و شیاطین عبارت از قوای متخیله است در افراد انسان از حیثیت مستولی شدن بر قوه عاقله و باز داشتن
از توجه بجناب قدس و اکتساب کمالات عقلیه و میل فرمودن باتباع شهوات و لذات حسیه و بعضی از فلاسفه بر انند که
نفوس ناطقه بعد از مفارقت از ابدان اگر خیر و باعث بر خیرات باشند جن عبارت از ان است و اگر شریر و باعث بر
شرارت از ان باشند شیاطین عبارت از ان و بالجمله قول بوجود ملائکه و جن و شیاطین متفق علیه جمیع عقلاء و
انبیاست و قران مجید بان ناطق و از بسیاری عقلاء و مشایخ و اولیا مشاهده جن منقول شده پس نفی کردن وجود جن
و انکار ان و استبعاد در ان معقول نتواند بود اگرچه اثبات ان نیز بدلائل عقلیه نتوان نمود انتهی کلام التفتازانی و پوشیده
نماند که مغایرت میان دو قول منقول از حکما باعتبار قول بشیاطین است نه قول بجن و شیخ ابو علی در رساله حدود گفته
الجن هو حیوان هوائی ناطق مشف الجرم من شانه ان یتشکل باشکال مختلفة و لیس هذا رسما بل معنی اسمه و سید
و هو میر محمد باقر داماد قدس سره الحکماء والمتکلمین در کتاب قبسات گفته فالحق ما ذهب الیه حکماء الاسلام ان الجن لیست
اجساما و لا جسمانیة بل هی موجودات مجردة مخالفة بالماهیة للنفوس البشریة متعلقة باجسام ناریة و هوائیة قادرة علی
التصرف فی هذا العالم و هو معنی کلام الشیخ و مراده یعنی مراد شیخ از اینکه لیس هذا رسما بل معنی اسمه اشاره است بانکه
حقیقت جن غیر انست که تعریف دال بر ان است و نیز در قبسات گفته که حق انست که حکمای الهیین و علماء اهل اسلام بر انند
که ملائکه طبقات مختلفه اند روحانی و جسمانی علوی و سفلی سماوی و ارضی و بالاترین طبقات ملائکه کروبیانند که طعام ایشان
تسبیح و شراب ایشان تقدیس است و از جمله ایشان است روح القدس که جبرئیل است و بعد از ان طبقه نفوس مجرده افلاک
و بعد از ان نفوس منطبعه افلاک است که بجای خیال است در انسان و بعد از ان قوای مدرکه و محرکه حیوانی و انسانی و بعد از ان
صور نوعیه و بعضی از ملائکه مجرده ارباب انواع است و هر جرم فلکی بلکه هر درجه از افلاک و هر طبیعت عنصریه را ملکی است
موکل بر او و فی القران الحکیم وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ و فی الحدیث اطت السماء و حق لها ان تاط ما فیها موضع قدم الا و
فیها ملک ساجد او راکع یعنی ناله کرد اسمان از ثقل حمل و سزاوار است که ناله کند بسبب انکه نیست در اسمان موضع
قدمی مگر انکه در او ساجد ملکی است یا راکع و شیخ در رساله حدود گفته که الملک جوهر بسیط ذو حیوة و نطق عقلی

غیر ثابت هو واسطة بین الباری عز وجل والاجسام الارضیة منه عقلی ومنه نفسانی ومنه جسمانی و پوشیده نماند که مراد از جسمانی غیر نفسانی باشد منافات خواهد داشت با ذو نطق عقلی مگر اینکه مراد از نفسانی نفوس مجرده فلکیه باشد و مراد از جسمانی نفوس منطبعه فلکیه و چون نفس منطبعه بمنزله قوای است از نفس مجرده که ذو نطق عقلی است پس نفس منطبعه نیز باعتبار ذو نطق عقلی باشد و در الهیات شفا گفته که وجود چون صادر شود از واجب الوجود هر مرتبه دوم نقص از مرتبه سابق است پس اعلای طبقات موجودات امکانی ملائکه روحانیه است که حکما انرا عقول خوانند و بعد از ان مرتبه ملائکه است که حکما انرا نفوس مجرده فلکیه گویند و این نفوس فلکیه ملائکه عمله اند یعنی کارکنانند در ابداع عالم چه حدوث حوادث در عالم کائنات بواسطه تاثیر ایشان باشد و پوشیده نماند که مراد از ملائکه عمله تواند بود که اعم باشد از نفوس مجرده و منطبعه مطلق ملائکه بوسه گونه باشند و موافق باشد با انچه در رساله حدود گفته بتوجیهی که کرده شد

مقاله سوم در بیان فرمان خداشناسی و آن حاصل شود از معرفت فرمان که تکلیف عبارت از انست و معرفت فرمان دهنده فرمان که رسول عبارت از انست و حافظ فرمان که امام عبارت از انست و جزای فرمان که معاد عبارت از انست پس این مقاله مشتمل باشد بر چهار باب **باب اول در تکلیف** و در ان چند فصل است **فصل اول در بیان حسن و قبح افعال**

بدانکه فعل اختیاری متصف شود بحسن و قبح مانند عدل و احسان و ظلم و عدوان و شک نیست که معنی حسن عدل مثلا انست که فاعل ان مستحق مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون از خدای تعالی باشد انرا ثواب گویند و همچنین معنی قبح ظلم مثلا انست که مرتکب ان مستحق مذمت و ملامت شود و سزاوار جزای بد گردد و جزای بد چون از حق سبحانه و تعالی صادر شود انرا عقاب خوانند و نیز شک نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید در این زمان و در از منه سابقه که استعمال لفظ حسن و قبح در محاورات و مؤلفات خواه در علوم شرعیه و خواه غیر ان نموده اند بغیر از معنی که گفته شد برای حسن و قبح اراده نکنند و نخواهند اگر فارسی زبانان ملاحظه کنند که لفظ نیک و لفظ بد را در چه موضع اطلاق میکنند و از ان چه معنی میخواهند ظاهر میشود بر ایشان که مراد از بدی و نیکی چیست و بغیر از این که در معنی حسن و قبح گفته شد نیست و نیز شک نیست در اینکه هر عاقلی که بمرتبه تمیز و رشد رسد عقل او حکم کند و یابد حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذکور خواه ان عاقل مسلمان زاده باشد در میان اهل اسلام و بالجمله با اهل شرایع و ملل پرورش یافته باشد و خواه هرگز نام اسلام نیز بالفرض نشنیده باشد و با ارباب شرایع و ملل امیخته نشده و صحبت نداشته لیکن عقل ممیز داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده و تمیز کرده و لهذا جمیع ذوی العقول از کافه طوایف انام خواه امم منتشره از ارباب ملل و خواه قائلین بنفی شرایع و ملل از مشرکین و ارباب اصنام و بالجمله طبقات کفار بالتمام همه متفقند در حسن عدل و قبح ظلم بهمین معنی که تقریر کرده شد و از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول نشده که متصف بعقل متعارف باشد و معنی عدل دانسته و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند و همچنین ظلم را حسن داند یا قبیح نداند و این است معنی عقلی بودن حسن و قبح چنانکه مذهب امامیه و

معتزله و جمهور حکماست و جمهور اشاعره بر انند که شرعی است نه عقلی باین معنی که اگر شرع وارد نمی شد عقل حکم نمیکرد بحسن و قبح اشیا بلکه در نفس الامر هیچ چیز حسن یا قبیح نمیبود و حسن عدل مثلا و قبح ظلم بمجرد گفتن شارع ثابت شود و اگر شرع نمیگفت عدل حسن و ظلم قبیح نمیبود بلکه توانست بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن گفتی و قضیه حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی و چون سخافت این مذهب اظهر از انست که پوشیده تواند بود لهذا ابطالش را مستغنی از بیان دانسته اعراض از ان نمودن اولی مینماید نهایتش یکی از محققین این طایفه را سخنی است که اصحابش بگمان انکه دفع شناعت از ایشان میتوان کرد بان می نازند و انچنانست که حسن و قبح بسه معنی اطلاق میشود یکی بمعنی کمال و نقص و ان در صفات باشد نه در افعال **دوم** بمعنی موافقت غرض و عدم ان و ان در افعال یافت شود و عقلی است لیکن محل نزاع نیست **سوم** حسن و قبح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب اخروی یا عقاب اخروی و این محل نزاع است و عقلی نتواند بود چه عقل نداند که بکدام فعل مستحق ثواب اخروی یا عقاب اخروی تواند شد و جوابش انست که معنی دوم اعنی موافقت غرض و عدم ان مثلا جهت حسن است نه معنی حسن بلکه معنی حسن در او انست که گفته شد اعنی استحقاق مدح و جزا و معنی سوم اعنی استحقاق ثواب اخروی نیز یکی از افراد همین معنی است چه استحقاق جزا اعم است از اینکه از جانب خالق باشد یا از جانب خلق و بباید دانست که مراد از عقلی بودن نه انست که عقل مستقل در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال است بلکه مراد انست که افعال مشتمل است بر جهت حسن و جهت قبح که عقل را رسد معرفت انجهات یا باستقلال مانند امثله مذکوره و یا باعانت شرع مانند عبادات تعبدیه چه عقل بعد از ورود شرع بانها داند که اگر در انها جهات حسن نمیبود هر اینه تکلیف بان از حکیم قبیح میبود و بدانکه این اصل اعنی عقلی بودن حسن و قبح اصلی است عظیم که مبنای اصول کثیره است نزد فرقه محقه چنانکه در هر باب اشاره بان خواهد شد ان شاء الله العزیز

فصل دوم از باب اول از مقاله سوم در بیان تکلیف الهی

تکلیف که عبارت از فرمان است و انرا حکم نیز گویند خطابیست الهی متعلق بافعال عباد من حیث الاتصاف بالحسن و القبح بر سبیل اقتضا و یا بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلب است و طلب یا متعلق است بفعل یا ترک و تخییر تسویه است میان فعل و ترک پس اگر طلب متعلق بفعل باشد لامحاله ان فعل حسن باشد چه طلب قبیح قبیح است از حکیم و اگر متعلق بترک فعل فعل قبیح باشد چه طلب ترک حسن قبیح است و طلب فعل اگر با عدم تجویز ترک باشد انرا واجب گویند و اگر با تجویز ترک باشد مندوب و طلب ترک اگر با عدم تجویز فعل باشد حرام گویند و اگر با تجویز فعل باشد مکروه و فعلی اگر متعلق تخییر باشد مباح و ان نیز از قسم حسن است چه مراد از حسن انست که تارکش مستحق ذم و عقاب نشود خواه فاعلش مستحق مدح و ثواب شود و خواه نه و مراد از قبیح انست که فاعلش مستحق مدح و ثواب نشود خواه تارکش مستحق ذم و عقاب شود و خواه نه پس اقسام حسن بر سه گونه است واجب و مندوب و مباح و قبیح بر دو قسم است بیش نیست حرام و مکروه پس حکم الله در پنج قسم منحصر باشد وجوب و ندب و اباحت و کراهت و حرمت و این احکام از این جهت که اقسام حسن و قبحند و حسن و قبح عقلی است متصف اند بعقلیت و از این جهت که شرع بر ان وارد شده متصف شوند بشرعیه پس هر حکمی هم عقلی باشد و هم شرعی و گاه باشد که

شرعیت را تخصیص دهند باحکامی که عقل مستقل نباشد بمعرفت جهات آن مانند وجوب صوم آخر رمضان و حرمت صوم
اول شوال و عقلیت را باحکامی که مستقل باشد عقل بمعرفت جهات آن مانند وجوب حفظ امانت و حرمت تضییع آن و بنا
بر این هر حکمی یا عقلی باشد و یا شرعی و خطاب بر دو گونه بود لفظی و معنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام رسول خدا
که مشتمل بر اوامر و نواهی باشد و خطاب معنوی حکم عقل باشد بحسن فعل یا بقبح فعل باقسامها پس چه حکم عقل بر وجوب
فعلی مثلا بمنزلهٔ کلام الهی باشد مشتمل بر امر بان فعل و حکم عقل بحرمت فعلی بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر نهی از آن
فعل چه عقل بمنزله پیغمبر است از داخل و پیغمبر بمنزله عقلی است از خارج **فصل سوم از باب اول از مقالهٔ
سوم در بیان معنی وجوب علی الله و وجوب من الله** بدانکه قائلین بحسن و قبح عقلی بسیار باشد که
اطلاق وجوب علی الله کنند و گویند فلان فعل واجب است بر خدای تعم و مخالفین تشنیع کنند و استبعاد کنند که
خدای تعم فعلی واجب نتواند بود و گویند اینان عقل خود را حاکم سازند بر خدا یتعم و اجرای حکم بر او نمایند و گویند که حاکم کرد
بر خدای تعم چیزی واجب نتواند بود و اگر فعلی از افعال از او صادر نشود و یا هر چه تصور کنی از او صادر شود وی تعالی
مستحق مذمت نشود و تصور استحقاق ذم نسبت باو نتوان کرد و جمیع این تشنیعات از قلت تدبر ناشی شود چه مراد
قوم از حکم عقل بوجوب فعلی بر خدا یتعم است که فعلی را که اگر از مخلوق با وجود نقص مخلوق صادر نشود و اخلال
بان فعل واقع شود المخلوق مستحق مذمت شود و خدای تعم هر آینه خود ذم و عقاب المخلوق بسبب اخلال بان فعل
کند پس لا محاله خدای تعم خود چنین اخلالی نکند و بالجمله کاری که از شانش باشد که فاعل آن مستحق ذم شود
از خدای تعم صادر نتواند شد مثلا هرگاه خدا یتعم نهی کند از ظلم بنا بر قبح وی و ذم و عقاب کند فاعل آنرا پس
لا محاله روا نبود و نشاید که خود ظلم کند و این است مراد از وجوب ترک ظلم بر خدای تعم و بالجمله مراد از وجوب فعل
بر خدا یتعم بودن فعل است بحیثیتی که اگر دیگری اخلال بان کند مستحق ذم شود پس خدای تعم منزه باشد از
اخلال بان فعل و اما اینکه تصور ذم نسبت بخدا یتعم نتوان کرد مجرد تحویل بیش نیست چه ذم مقابل مدح است و
مدح یا مرادف یا مساوی حمد و حمد در شان خدای تعم واقع و تصور احد المتقابلین نظر بموصوف مستلزم تصور
مقابل دیگر نظر باو نیز هست پس آنچه معقول و مجوز نیست استحقاق ذم است نسبت بخدا یتعم نه تصور ذم و محققین
گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف خدا یتعم بصفات کمال و وجوب تنزه او از صفات نقص راجع است باینکه عقل
هر صفتی را که در خود کمال خود داند هر آینه حکم کند که خالق و صانع وی البته باید که متصف باشد بان کمال
بطریق اتم از آنچه در خود یابد و یا هر صفتی را که نقص خود بیند جزم کند که صانعش بالضرورة منزه هست از آن
و چون اینقاعده در صفات محقق شد در افعال نیز همین قاعده و قانون معتبر باید داشت این بود معنی وجوب
علی الله و اما وجوب من الله بمعنی امتناع ترک است چنانچه وجوب وجود معلول نزد تمام شدن علت من حیث العلیة
نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک پس این دو معنی بحسب مفهوم متباینند و بحسب تحقق ثانی اعم از اول چه ابتدای آفرینش
و وجود نظام کل من حیث هو کل واجب است از او بنا بر تمامیت علت و واجب نیست بر او چه تخلف معلول از علة

تا متصف بقبح نشود اگر چه ممتنع باشد و وجود موجودی از موجودات که نظام کل مقتضی آن باشد و ترکش منافی نظام کل باشد واجب است بکلا المعنیین اما بمعنی دوم ظاهر است و اما بمعنی اول بنا بر آنکه ترکش مناقض غرضی است که نظام خیر باشد و نقض غرض از حکیم قبیح و موجب استحقاق ذم پس فعلش واجب باشد

فصل چهارم از باب اول از مقاله سوم در بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدای تعالی

لطف باصطلاح قوم عبارت از امریست که نزدیک سازد مکلف را با تیان مکلف به مثلا هرگاه عمرو دعوت کند زید را و داند که زید اجابت او نکند مگر آنکه در ضمن رقعت استدعا قدوم او نماید یا یکی از خواص خود را بطلب او فرستد و بالجمله نوعی از اکرام در بارهٔ او بفعل آورد این امور مذکوره را نظر بزید از اینحیثیت که مکلف باجابت است لطف خوانند و دلیل بر وجوب لطف آنست که در مثال مذکور هرگاه عمرو را غرضی متعلق باشد باجابت زید مر دعوت او را و داند که بدون مراعات لطف دعوت مقرون باجابت نخواهد شد و فعل لطف هم اینه مقدور عمرو باشد و نکند لا محاله غرض خود باشد و نقض غرض خود از عاقل قبیح بود پس فعل لطف بر مکلف حکیم واجب باشد و اما وجوب اصلح بباید دانست که مراد از اصلح هر چیز آنست که با وجود اصلحیت نظر بآن چیز منافی مصلحت کل نباشد پس شکی نیست در وجوبش از خدای تعالی بنا بر آنکه از لوازم بودن نظام کل است بر اتم وجوه ممکنه که دانسته شد سابقا بیان وجوب وی و چون ثابت شد وجوب منه ثابت شود وجوب علیه نیز چه ایجاد شئ بر وجه نقص بر تقدیری که ایجاد بر اتم وجوه ممکنه ممکن باشد با وجود داعی و عدم مانع از فاعل متصف بکمال علم و قدرت قبیح است نزد عقلا و چون این مسئله را باین تقریر دانستی قادر شوی بر دفع هر شبهه که از مخالفین بنا بر سوء فهم مرام صادر شده و تفصیل آن و امثال آن حواله بعهدهٔ رسالهٔ سرمایه ایمان است که در اثنای تصنیف این نسخه نوشته شد مناقض

فصل پنجم از باب اول از مقاله سوم در بیان حسن تکلیف شرعی

دانسته شد که تکلیف بر دو گونه است عقلی و شرعی و حسن تکالیف عقلیه محتاج بدلیل نیست چه حکم عقل باحکام عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت از اوست بعینه حکم اوست بصحت آن احکام و حسن آن و دلیل بر حسن تکالیف شرعیه بودن اوست لطف در تکالیف عقلیه چه هرگاه مکلف مواظب باشد بر عبادات شرعیه از صلوة و صیام و سایر طاعات لا محاله نزدیکتر باشد بعمل کردن بمقتضای تکالیف عقلیه مانند تحصیل معرفت و مراعاة حقوق و استعمال عدل و اجتناب از وجود ظلم و امثال آن و دور شود بدان شبهه از مخالفت آن پس تکالیف شرعیه لطف باشد و هر لطفی واجب پس صدور تکالیف شرعیه از خدای تعالی واجب باشد و اگر نه اهمال عقل و احکام عقلیه لازم آید و مناقض غرض از وجود انسان باشد **دلیل دیگر** بر حسن تکالیف شرعیه آنست که نفس ناطقه مجرده است و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که اعظم آنها عقل است و شهوت که یکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار رب العالمین است و دیگری مهیای محافظت بر امور نظام بدن و معادات و منافات میان این دو قوه در نهایت ظهور و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان شهوت و بعضی را بتدبیر ممکن است رد طایفه دوم از قوی از معادات باعانت و امداد قوه عقلی بدون آنکه ضرری در غرض اصلی این طایفه که حفظ نظام بدنست متصور

شود و اقل مراتب تامّت آنست که معارضه با قوّه عقلی نکنند و ویرا از غرض اصلی خود باز ندارند و با اهمال این تدبیر کرده
طایفه اولی باعانت و خدمت طایفه دوم بحیثیتی که عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند و از استحقاق جوار رب العالمین
محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور است که کمال و سعادت حقیقیه اوست و غرض از
قوّه شهوت که موجب حفظ وجود تعلق بنیست مگر اینکه او را در مدت وجود تعلقی میسر شود تحصیل استحقاق مذکور
و کیفیت تدبیر مذکور ضبط قوای شهویه است از میل باحد طرفی افراط و تفریط که یکی موجب اضرار بغرض قوه عقلی است
و دیگری مورث بفوت غرض مطلوب از خود گردد آن نیز منجر شود بفوت غرض قوه عقلی ضبط مذکور مقدور اکثر عقول
بلکه بر وجه کمال میسور هیچ عقلی نیست پس لابد است از تعریف الهی که در ضمن اوامر و نواهی که تکلیف مشتمل بر آنست متحقق
تواند بود پس اخلال بتکلیف نقض غرض باشد که رسیدن انسانست بکمال حقیقی خود و نقض غرض قبیح پس تکلیف
لا محاله واجب باشد **باب یوم از مقاله سوم در نبوّت** و آن مشتمل بر چند فصل است **فصل**
اول از باب یوم از مقاله سوم در ذکر طریقه که حضرت امام جعفر صادق علیه
السلام بان طریق اثبات نبوّت فرموده رئیس المحدثین محمد بن یعقوب الکلینی در اول کتاب
حجت از کتب کافی روایت کرده از هشام بن الحکم از ابی عبد الله علیه السلام انه قال للزندیق الذی سأله من این اثبت الانبیاء
والرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعالیا عنا و عن جمیع ما خلق و کان ذلک الصانع حکیما متعالیا
لم یجز ان یشاهده خلقه و لا یلامسوه فیباشرهم و یباشروه و یحاجهم و یحاجوه ثبت ان له سفراء الی خلقه یعبرون
عنه الی خلقه و عباده و یدلونهم علی مصالحهم و منافعهم و ما فیه بقاؤهم و فی ترکه فناؤهم فثبت الآمرون الناهون
عن الحکیم العلیم فی خلقه والمعبرون عنه جل و عز و هم الانبیاء و صفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها غیر
مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق والترکیب فی شیء من احوالهم مؤیدین من عند الحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلک
فی کل دهر و زمان مما اتت به الرسل والانبیاء من الدلائل والبراهین لکیلا تخلو ارض الله من حجة یکون معه علم یدل علی
صدق مقالته و جواز عدالته بیان این حدیث شریف نبوی که افاده مقصود بجهت فارسی زبانان تواند کرد آنست که
زندیقی از آنحضرت از اثبات نبوت پرسید آنحضرت فرمود که چون ثابت شد بدلائل عقلیه وجود صانع حکیم متعالی از خلایق
که منزه است از مشاهده و مکالمه خلق مر او را پس ثابت شد که او را رسولان باشد بسوی خلق که تعبیر کنند از او بخلق
اوامر و نواهی او را بنا بر آنکه او حکیم است و نشاید که خلق را ضایع و مهمل گذارد و اوامر و نواهی که مشتمل بر مصالح
و منافع خلق باشد از او صادر نگردد و آن رسولان اگرچه ناچار از خلق‌اند لیکن برگزیدگان خدا از خلق که مشابهتی با
خلق در خلقت و ترکیب ندارند و پرورش ادب یافتگان اند بحکمت نزد خدا تعالی و ایشان واسطه باشند میان خدا
و خلق پس فرمود ثم ثبت ذلک فی کل دهر و زمان و این اشاره است بوجوب وجود امامی در هر زمان که خالی از وجود
نبی باشد و باینکه واجبست بودن ائمه مانند انبیاء در عصمت و طهارت و عدم مناسبت با رعیت مگر در ترکیب و خلقت
و بالجمله واجبست بودن پیغمبری یا امامی در هر زمان تا حجت خدا تعالی باشد بر خلق و با او باشد علمی که دلالت کند

بر صدق مقالتش و صدق عدالتش و بباید دانست که این کلام شریف با این وجازت مشتمل است بر خلاصه افکار و
انظار حکمای سابقین و علمای لاحقین بلکه اشاره بحقایقی که غایت فکر و نظر اکثر متکلمین بان نرسیده و اکر فلاسفه
اقدمین را استماع این کلام مقدس ممکن میشد هر اینه اقرار مینمودند بمعجزه بودن اینکلام قدسی نظام که جان نشینند
داند بیمثابت و ما طرق سایر علما از متکلمین و حکما و صوفیه را در فصول اتیه ذکر کنیم تا فی الجمله ظاهر شود اشتمال
طریقه مذکوره بر جمیع انظار مع اختلاف ماخذها و تباین مشارب اهلها و اربابها **فصل دوم از باب**
دوم از مقاله سوم در وجوب بعثت انبیا بطریق متکلمین بدانکه اشاعره را راهی باثبات
نبوت بطریق عقل نیست بلکه طریقه ایشان منحصر است در سمع و تصدیق نبوت بمشاهده معجزه لهذا کار بر ایشان
بغایت مشکل شده چه بطریقه ایشان لازم اید الزام انبیا بنا بر انکه چون قائل بحکم عقل نیستند و هیچ چیز را عقلا
واجب نمیدانند پس نظر در معجزه واجب نشود مکر از راه سمع و سمع که موقوف بر نبوتست ثابت نشود مکر از راه نظر
در معجزه پس امت را رسد که امتناع کند از نظر در معجزه و کوید که تا نظر بر من واجب نشود نظر نکنم و تا نظر نکنم واجب
نشود بر من قبول قول تو و تصدیق نبوت تو پس نبی را طریقی نباشد باثبات نبوت خود و ملزم کردد اما معتزله چون
نظر را واجب عقلی دانند بنا بر انکه دفع خوف از نفس بالضرورة واجب باشد عقلا و اهمال نظر در معجزه موجب خوف
است لا محاله بنا بر انکه قول مدعی محتمل الصدق است و بر تقدیر صدق و عدم اتباع ضرر عاید بنا بر وجوب دفع ضرر
متوقع امتناع از نظر در معجزه نتوان کرد پس معتزله را نظر در معجزه کافی باشد بجهت ثبوت نبوت شخصی که مدعی
نبوت باشد لیکن وجوب نظر در معجزه موقوف بر احتمال الصدق است چنانکه اشاره شد بان و احتمال الصدق
کاهی محقق شود که اصل نبوت امری باشد ممکن الوقوع بامکان عام پس لا بد است اولا از اثبات صحت نبوت و حسن بعثت
انبیا و دلیل بر این انست که نبوت مشتمل است بر فوائد بسیار مانند تقویت عقل در احکامی که مستقل است بادراک
ان و دلالتش بر احکامی که مستقل نیست بادراک ان و تنبیه عقل از خواب غفلت بجهت تحصیل معرفت الهی و تهیه
سعادت جاودانی چنانکه در مقدمه کتاب دانسته شد و ارشاد ناس بمضار و منافع از ادویه و اغذیه که ناچار است
انسان را از استعمال ان و راهی نیست عقلرا بمعرفت ان بغیر از تجربه و تجربه مستدعی زمانی است که در ان زمان خالی از
استعمال اغذیه و ادویه نتوان بود و منجر بهلاک شود و حال انکه اصل تجربه بسا که مودی بهلاکت کردد و غیر
ان من الفوائد التی لا تحصی و شک نیست در امکان وجود چنین شخصی فی الجمله پس ترک ایجاد نبی و ارسال رسول
موجب اهمال نوع انسان که افضل انواع کائنات است باشد و اهمال مودی بهلاک نوع شود و نقض غرض لازم
اید پس بعثت انبیا و ارسال رسل فی الجمله واجب باشد و ایضا ثابت شد وجوب تکلیف و شک نیست که هر شخص
قابل تلقی از وحی الهی و تحمل اتیان باوامر و نواهی ربانی نیست پس لازم است از وجود شخصی که ممتاز باشد بقابلیت
امور مذکوره و ذو جهتین باشد تا بجهتی تلقی وحی الهی کند و بجهتی دیکر تبلیغ اوامر و نواهی بمکلفین نماید
فصل سوم از باب دوم از مقاله سوم در ذکر طریقه حکما در بیان حسن بعثت انبیا

خلاصه از کلام حکما در این مقام آنست که هر فردی از افراد انسان در وجود خود بنحوی که متصف شود بحسن معاش و معاد
و مؤدی باشد بصلاح معاد محتاج است بمشارکت جماعتی از بنی نوع خود تا معاون هم باشند در امور محتاج الیها
من المأکل و الملبس و سایر ما یحتاجون الیه فی معیشتهم لیطبخ هذا مثلا لذاک و یخبز ذاک لهذا و هذا یخیط لهذا
و معاونت مذکوره موقوف است باجتماع در مکانی که متمکن باشند از معامله با یکدیگر و تمدن عبارتست از آن
اجتماع و مدینه عبارتست از آن مکان باشد و هذا معنی قولهم الانسان مدنی بالطبع و شک نیست که معامله محتاج
است بعدل و عدل محتاج است بسنت و قانونی که سیاست مدنیه عبارتست از سنت و قانون محتاج است
بواضع الهی اذ لا یجوز ان یترک الناس و آراءهم فی ذلک فیختلفون فیری کل منهم ما له عدلا و ما علیه ظلما و لابدست
بودن واضع بحیثیتی که مخاطبه با مردم تواند کرد و الزام سنن و قوانین تواند نمود پس واجبست بودن او از
افراد انسان و واجبست که مخصوص باشد من عند الله بمعجزات و آیات بینات تا موجب امتثال او شود و باعث
انقیاد مردم گردد و نبی عبارتست از این انسان است شیخ در شفا گفته و الحاجة الی هذا الانسان فی ان یبقی نوع
الانسان و یتحصل وجوده اشد من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تقعیر الاخمص من القدمین و اشیاء
اخر من المنافع التی لا ضرورة فیها فی البقاء بل اکثر ما لها انها ینفع فی البقاء و وجود الصالح الانسان لا ان یسن و یعدل ممکن
فلا یجوز ان یکون العنایة الاولی تقتضی تلک المنافع و لا تقتضی هذه التی انفعها فصل چهارم از باب دوم
از مقاله سوم در ذکر طریقه صوفیه در اثبات نبوت غایت وجود انسان سیر و سلوکست
بسوی خدا تعالی و مراتب سیر سالک چهار است اول سیر من الله الی الخلق بنفی ما سوی از خود بلکه بنفی خود نیز از
خود چنانکه در مقدمه کتاب اشاره بان شد و مشاهده ذات احدیت مطلقه بملاحظه تعینات و شئون و اعتبارات
مرتبه دوم سیر فی الله بمشاهده ذات احدیت باعتبار تعینی از تعینات صفات و تطور از تعین صفتی بتعین صفتی
دیگر الی آخر التعینات الصفاتیه مرتبه سوم سیر مع الله بمشاهده هویت مطلقه با تعینی از تعینات خلقیه کونیه حتی
لا یبقی تعین امکانی و مهیت اعتباریه و قد شاهد فیه الهویة المطلقة حقیقیة متاصلة و الماهیة و الامکانیة اعتباریة
محضة مرتبه چهارم سیر من الله الی الخلق و آن بازگشتن است بعالم وجود امکان بعد از تحقق بحقیقت وجوب بحمل
اوامر و نواهی الهیه و قوانین و سنن ناموسیه بجهت هدایت لب تشنگان بادیه امکانی بسرچشمه حیات جاودانی و رد
نمودن پراکندگی وادی کثرت اعتباری بجمعیت وحدت حقیقی که غایت اصلی غرض حقیقی از بعثت انبیا و رسل غیر از آن
نیست و شک نیست که این اسفار اربعه مترتبست بعضی بر بعضی و مراد از نبی مسافر سفر چهارم است بعد از تحقق باسفار
ثلثه سابقه زیرا که لابد است از وجود مسافری چنین تا سالاری قافله سلوک از عالم امکان بشهرستان وجوب تواند کرد و بتوان رشد
نهند که اشتمال الطریقه مذکوره از حضرت ابی عبد الله علیه السلم بر طریقه حکما و متکلمین بغایت ظاهر است اما اشتمال شریفه بر
طریقه صوفیه خالی از خفائی نیست و آن نیز ظاهر شود از تامل فی قوله علیه السلم مؤیدین من عند العلیم الحکیم بالحکمة
چه لفظ عند اشاره تواند بود بسفر دویم و سوم که فی الله و مع الله است و این هر دو موقوفند بر سفر اول که الی الله است

ر لفظ مبعوثین که مذکور است قبل از این کلام بلکه لفظ رسول بلکه معنی رسالت و نبوت مشعر است بر سه خواص چهارم کما
لا یخفی

فصل پنجم از باب دوم از مقاله سوم در بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص نفس نبوی و کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی الهی بسوی نبی بطریقه حکما

بدانکه حکما گفته اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد تا قابلیتش بتشریف نبوت سرافراز تواند شد
یعنی ان یسمع کلام الله و یری ملائکة الله و یعلم جمیع المعلومات او اکثرها من عند الله و ان یطیعه مادة الکائنات باذن الله
بیانش اینست که نفس ناطقه را دو گونه قوت است قوه ادراک و قوه تحریک و ادراک نیز دو گونه است ادراک عقلی و ادراک حسی
و خواص ثلثه راجع شود بکمال قوتهای سه گونه چه کمال قوه ادراک عقلی اینست که هر تعقلی که ممکن شود دیگری را بتعلم
و نظر در ازمنه متطاوله حاصل باشد مر او را باسرع حصول در اقصر ازمنه بقوه حدس بدون تعلم و کمال قوه ادراک جزئی
سیما قوه متخیله اینست که با آنکه بغایت قوی باشد در نهایت انقیاد و اطاعت باشد مر قوه عقلیه را بحیثیتی که هنگام
انتقاش و ارتسام نفس بصور معقولات و اتصال وی بعقل فعال که مفیض علوم و کمالاتست باذن الله تعالی و جبرئیل
عبارت از اوست قوه متخیله منجذب شود بسوی قوه عقلیه بحدی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس بعنوان تجرد
و کلیت مرتسم شود مثالی و شبحی از او در قوه متخیله بعنوان تمثل و جزئیت پس حکایت کند متخیله مدرکات قوه عقلیه را
اگر ذوات مجرده باشد بصورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات جوهریه است در کمال حسن و بهاء و اگر
معانی مجرده و احکام کلیه باشد بصور الفاظ مقروه محفوظه که قوالب معانی مجرده است در کمال بلاغت و فصاحت
و چون تطبیع و ارتسام متخیله بصور مذکوره در کمال قوه و ظهور بود ادراک کند آن صور را حس مشترک بحیثیتی که صور
ذوات مدرک بحس بصر و صور الفاظ مدرک بحس سمع گردد و چنان مشاهده شود که شخصی در کمال حسن در برابر
ایستاده کلامی در کمال فصاحت القا میکند و چون افاضه عقل فعال علوم و احکام را باذن خداست پس شخص مرئی ملکی
باشد فرستاده خدا و الفاظ مسموعه کلامی باشد از خدا و چنانچه در مادیات اول شخص مادی در خارج دیده شود
بعد از آن متخیل شود و بعد از آن معقول گردد در مجردات ذات مجرد اول معقول شود بعد متخیل شود و بعد از آن محسوس
چنانکه مادی بعد از معقول شدن یعنی صورت معقوله قائم بذات خود نتواند بود بلکه قائم باشد بنفس عاقله کذلک
ذات مجرد بعد از محسوس شدن قائم بذات خود نباشد بلکه قائم باشد بحس مشترک پس جبرئیل که عبارت از عقل فعال
باشد نزد حکما اول بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قلب است نازل شود و بعد از آن بخیالش و بعد از آنش بحس در آید و همچنین
کلام الهی را اول دل نبی شنود و بعد از آن بخیال در آید و بعد از آن معانی بدل فهمیده شود پس دو خاصیت از خواص ثلثه
در این دو کمال یعنی کمال قوه تخیل و کمال قوه تعقل متحقق شود یکی دانستن جمیع علوم یا اکثر علوم من عند الله بسواطع
بشری دوم دیدن ملائکة الله و شنیدن کلام الله و پوشیده نماند که کلام و تعبیر ان عنه در حدیث مذکور از ابی
عبدالله ع اشاره تواند بود بطریق حکما در کیفیت تلقی وحی و سماع کلام الهی کما لا یخفی علی المحقق الفطن چه حکایت کردن
متخیله انبیا مر علوم و احکام فایضه من عند الله را و الفاظ مسموعه مراد از تعبیر عن الله تواند بود و اما کمال قوه تحریک

است که نفس ناطقه در قوهٔ فعل و شدت تاثیر بمرتبهٔ رسد که هر چیز تصور کند و هر صورتی که در خیال او نقش بندد و اراده تعلق بوجود او گیرد فی الحال در خارج موجود شود و این مرتبه گاهی متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف بمادهٔ کائنات چون نسبت او باشد بمادهٔ بدن خود چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصور تاثیر تواند کرد چنانکه در صورت شهوت و غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا این معنی بنهایت ظهور دارد و نفس مذکوره در هر بدنی بلکه در هر مادهٔ بمجرد تصور و تعقل ارادهٔ تاثیر تواند نمود و چون این نسبت متحقق گردد مطیع او شود هر اینه مادهٔ کائنات بحیثیتی که هر صورتی که خواهد در او بخواهش او و باذن خدا موجود تواند شد و چون این مرتبه در کمال قوهٔ تحریک است حاصل شود خاصیت سوم نیز از خواص ثلثهٔ مذکوره متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوة متحقق گردد و قابلیت وحی الهی حاصل آید و تفاوت انبیا در مراتب نبوة بحسب تفاوت خواص مذکوره باشد در مراتب شدت و ضعف و کمال و نقص

فصل ششم از باب دوم از مقالهٔ سوم در بیان آنکه غایت مراتب انسان در کمال مرتبهٔ نبوّت است

بدانکه هیچ کمالی مر انسان را بالاتر از کمال نبوة نیست و دلیل بر این آنست که استکمال انسان چنانکه دانسته شد بحسب دو قوه است نظری و عملی و هر کدام منشعب شوند بقوای متعدده و رئیس قوای نظریه قوهٔ عقلی است و سایر قوای ادراکیه همه خادم او و رئیس قوای عملیه قوهٔ فاعلی است و سایر قوای عملیه همه خادم او و کمال قوهٔ عقلی در دو چیز است یکی حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات او را بالفعل سیما بدون تعلم بشری و دیگر تسخیر سایر قوی بحیثیتی که منقاد او باشند و مخالفت او نکنند و کمال قوهٔ فاعلی نیز در دو چیز است یکی قوهٔ تاثیر بمرتبهٔ که تاثیرش محتاج بآلات و اسباب طبیعیه نباشند و دویم انقیاد و اطاعت سایر قوای عملیه مر او را پس کمال قوهٔ نظریه بکلا جزئیه بر وجه اتم منوط است بدو خاصیت اول از خواص ثلثهٔ مذکوره و کمال قوهٔ عملیه با حد جزئیه که قوهٔ تاثیر باشد منوط است بخاصیت ثالثه از خواص ثلثه و از قوهٔ تاثیر حاصل شود مر او را کمال او بحسب جزو دویم نیز که انقیاد سایر قواست چه شدت و قوهٔ تاثیر موجب قهر سایر قوی باشد لامحاله پس غایت کمال مر انسان را بحسب کلا قوتیه النظریة و العملیة منوط بخواص ثلثهٔ مذکوره باشد که مرتبهٔ نبوت مشتمل است بر آن پس غایت کمال انسان مرتبهٔ نبوت باشد قال الشیخ فی الشفا ان النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان یصیر عالما عقلیا مرتسما فیها صورة الکل و النظام المعقول فی الکل و الخیر الفایض فی الکل ثم قال و افضل الناس من استکملت نفسه عقلا بالفعل محصلا و للاخلاق التی تکون فضایل عملیة و افضل هولاء و هو المستعد لمرتبة النبوة و هو الذی فی قواه النفسانیة خصائص ثلث ذکرناها ثم قال و رؤس هذه الفضائل عفة و حکمة و شجاعة و مجموعها العدالة و هی خارجة عن الفضائل النظریة و من اجتمعت له معها الحکمة النظریة فقد سعد و من فاز مع ذلک بالخواص النبویة کاد ان یصیر ربا انسانیا فکاد ان تحل عبادته بعد الله و ان یفوض الیه امور عباد الله و هو سلطان العالم الارضی و خلیفة الله فیه

فصل هفتم از باب دوم از مقالهٔ سوم در بیان مرتبهٔ خاتمیت

دانستی اقصی مراتب کمالات انسانی مرتبهٔ نبوت است و مرتبهٔ نبوة نیز مشتمل است بر مراتب متفاوته و ادنی مراتبش مرتبهٔ ایست که مشتمل بر اضعف مراتب خواص ثلثه باشد و متکامل شود تا بمرتبه که مشتمل بر اقوی مراتب خصایص مذکوره باشد که اقوی از آن در حیز امکان

متصور نباشد پس بالاتر از آن مرتبه ممکن نتواند بود و آن مرتبه عقل اول است که معلول اول و صادر اول است از واجب تعالی
و بالاتر از آن نیست مگر مرتبه وجود واجبی آن مرتبه اعنی مرتبه که بالاتر از آن در مراتب وجود امکانی نبود مرتبه وجود خاتم
الانبیاء است که چون نبوت بآن مرتبه رسد ختم شود پس مرتبه معلول اول در سلسله بدوی و مرتبه خاتم الانبیاء در سلسله عودی
موازی هم باشند و قوس نزولی و قوس صعودی اینجا سر بسر گذارند و دائره وجود بآن تمام شود و بیان کیفیت این
دائره آنست که وجود موجودی که اول از واجب الوجود صادر شود اعنی معلول اول لامحاله اشرف موجودات امکانی
باشد که اگر اشرف از آن ممکن بودی واجب بودی که اول او صادر شدی نه بعد از معلول اول مرتبه وجود نازل شود و بنا
بر حصول واسطه و قلت و کثرت وسایط متفاوت در منازل تا بمرتبه که نازلتر از او موجودی بالفعل نتواند بود پس اشرف
موجودات ممکنه عقول باشند علی اختلاف مراتبهم و بعد از آن نفوس علی تفاوت طبقاتهم و بعد از آن طبایع علی
اختلافها و بعد از آن جسم مطلق و نازلتر از جسم مطلق موجودی نتواند بود چه هیولی اگر چه نازلتر از جسم مطلق است
لیکن در حد ذات خود وجود بالقوه است نه بالفعل و نازلتر بین انواع جسم مطلق جسم عنصری است و باینجا منتهی شود
سلسله وجود بدوی و تنازل و ابتدا کند سلسله وجود عودی در تصاعد و بسائط عنصری چون ممتزج شوند و قابل
صورت ترکیبی گردند وجود مرکب لامحاله اشرف از وجود بسایط عنصریه باشد و صور مرکبات متفاوت شوند اول
مراتب در شرف وجود مرکب معدنیات است بعد از آن نباتی و بعد از آن حیوانی و بعد از آن انسانی و مراتب انسانی مختلف باشد
و اشرف مراتب انسانی مرتبه نبوت است و مراتب نبوت نیز متفاوت است و اشرف از همه مرتبه خاتم الانبیاء است و ترتیب تنازل
سلسله بدوی باشد و ترتیب تصاعد سلسله عودی و همچنانکه در سلسله بدو ما بین اول سلسله و واجب الوجود
مرتبه متصور نیست واجب است که در سلسله عود نیز ما بین آخر سلسله و ما بین واجب الوجود مرتبه متصور نباشد
تا همچنانکه وجود از او آمده باو عاید شود و مبدأ و معاد حقیقی هر دو واجب الوجود باشد پس این دو سلسله در یکجانب بواجب
الوجود بهم متصل باشند و در یکجانب دیگر بهیولی و هیولی مقابل حقیقی باشد بحسب مرتبه وجود با واجب الوجود
چه هیولی قوه محض است و واجب فعلیت محض و چون این دو سلسله در دو سر بهم متصل باشند تشبیه هر یک از این
دو سلسله بخط مستقیم مناسب نباشد چه دو خط مستقیم باهم در دو طرف ملاقات نتواند کرد پس مناسب تشبیه هر
یک باشد بقوس و چون دو قوس سر بهم گذارند اگر چه لازم نیست که دائره بهم رسد بلکه گاه دائره بهم رسد و گاه
شکلی دیگر غیر از دائره اما چون شکل دائره اتم اشکال است و ترتیب نظام کلی در سلسلتین بدو و عود اتم ترتیبات لهذا
تشبیه آن بدائره مناسب‌تر شد پس بوجود خاتم الانبیاء دائره وجود تمام شود و مبدأ و معاد اضافی بهم متصل و مبدأ
و معاد حقیقی بهم متحد شوند پس مرتبه وجود خاتم الانبیاء بازاء مرتبه وجود عقل اول واقع شود و سر اول ما خلق الله
روحی و لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل ظاهر گردد و مراتب موجودات واقعه در سلسله عودی
با مراتب موجودات در سلسله بدوی در شرف متساوی هم باشند هر کدام بوجهی چه سلسله ثانیه اگر چه سلسله
مبادی و علل است لیکن متنازل و متباعد است از واجب الوجود و سلسله اولی اگر چه معلولات اند لیکن متقارب

ومتوجه‌اند بمبدأ اول و اما در فصل مراتب انبیا که واقعند در سلسلهٔ عودی فصل‌اند از عقول و ملائکه که واقعند در سلسلهٔ بدوی بنا بر وجود قوهٔ مضادّه و مدخلیت کسب و سعی در انبیا و عدم آن در ملائکه و در عقول مجرّده

فصل هشتم از باب دوم از مقالهٔ سوم در کیفیت دعوت نبی

شیخ در شفا بعد از اثبات وجوب وجود انسانی منصف بصفات نبوت گفته فهذا الانسان اذا وجد یجب ان یسنّ للناس فی امورهم سننا باذن الله وامره ووحیه وانزال الروح القدس علیه ویکون الاصل الاول فیما یسنه تعریفه ایاهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانیة ولا ینبغی ان یشغلهم بشیء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا شبیه له که اگر از این در گذرانند و تکلیف کنند مردم را که تصدیق نمایند بحقیقت وجود واجبی و بانکه واجب الوجود مشار الیه نیست و مکانی نیست و منقسم نیست و لا خارج العالم ولا داخله وامثال اینها از مسائل تجرید و تنزیه که ادق و الطف علوم حکمیه و مسائل نظریه است پس بتحقیق که در شغل عظیم افکنند مردم را و مشوش شود دین بر ایشان و واقع سازد ایشان را در آنچه از آن مخلصی نباشد الا لمن کان المعان الموفق الذی یشذ وجوده چه ممکن نیست مردم را تصور امور مذکوره علی وجهها مگر بکدی و تعبی عظیم وانما یمکن القلیل منهم ان یتصوروا حقیقة هذا التوحید والتنزیه پس اگر عامه مکلف شوند بچنین امور هر آینه مبادرت بتکذیب وجودی چنین نمایند و مضطر شوند بمباحثات و مقایسات که باز دارد ایشان را از اعمال متعلقه ببدنیه وربما اوقعهم فی آراء مخالفة لصلاح المدینة و نشاید نبی را که چنان نماید بمردم که حقیقتی بغیر از این دین ظاهر نزد وی که پنهان میدارد آن حقیقت را از عامه ایشان بلکه واجب است که رخصت برسیدن حقیقت امور مذکوره ندهد و ان یعرفهم جلال الله وعظمته برموز وامثلة من الاشیاء التی هی عندهم جلیلة عظیمة ولا باس ان یشتمل خطابه علی رموز و اشارات یستدعی المستعدین بالجبلة للنظر الی البحث یعنی باکی نیست بلکه واجب است که کلام منزل بر نبی مشتمل برموز و اشاراتی که داعی شود جماعتی از خواص امت را که بحسب نظرت مستعد نظر و فکر باشند بسوی تحصیل علوم عقلیه و حقایق و اسرار حکمیه و واجب است که بشناسانند وجوب اطاعت امر الهی را و این را که آماده و مهیا کرده است خدای تعالی برای مطیع ثواب ابدی و برای عاصی عقاب سرمدی تا موجب تلقی جمهور شود مر شریعت منزله را بقبول السمع والطاعة و یضرب للسعادة والشقاوة امثالا مما یفهمونه ویتصورونه واما الحق فی ذلک فلا یلوح لهم الا امرا مجملا وهو ان ذلک شیء لا عین رأته ولا اذن سمعته وان هناک من اللذة ما هو ملک عظیم ومن الالم ما هو عذاب مقیم

فصل نهم از باب دوم از مقالهٔ سوم در سرّ وجوب عبادات و منافع آنها فی الدنیا والاخرة علی ما قالته الحکماء

و نیز شیخ در شفا گفته ثم ان هذا الشخص الذی هو النبی لیس مما یتکرر وجود مثله فی کل وقت فان المادة التی تقبل کمال مثله تقع فی قلیل من الامزجة پس واجب است در حکمت الهی تدبیری بجهت بقای سنت و شریعت کلیه در این تدبیر است مر مردم را است بر معرفت مبدأ و معاد و منع وقوع نسیان از این معرفت پس واجب است ایجاب افعال و اعمال که تکرار آنها در ازمنهٔ متقاربه موجب بقای تذکر شود پس واجب است که آن اعمال مقرون باشد بیاد کرد الله والمعاد و آن الفاظی باشد که بزبان گویند و نیاتی که در دل گذرانند و واجب است شناسانیدن مردم را که این افعال مما یقرب الی الله تعالی و یستوجب بها الجزاء الکریم و ان یکون تلک الافعال بالحقیقة علی هذه الصفة و هذه هی العبادات

المفروضة علی الناس مثل الصلوة والصیام والحج والجهاد وفائده جهاد تقویت دین وبسطت بلاد است مع فوائد اخری وفائده
حج انست که هرگاه تصور کرده شود موضعی از بلاد که اصلح واوفق است برای عبادت خدا تعالی وان موضع است خاصه خدای
تعالی وبیتی است مخصوص به وی ومهاجرت ومسافرت بسوی انموضع مهاجرتی است بسوی خدا تعالی هر اینه از این معانی ونیات اثری
عظیم در نفس بهم رسد وبمنزله ان باشد که نفس از بدن مهیای قطع علاقه بدنی شود ومتوجه عالم حقیقی خود وعالم الهی گردد
وصیام اگرچه امریست عدمی اما شکستن عظیم کند مر نفس را وصلوة خود افضل عبادات است چه افضل عبادات عبادتی است
که فرض کند مباشر ان خود را که بان عبادت مخاطبه با خدا تعالی میکند ومناجاة با او مینماید وفرض کند خود را که در پیش
خدا تعالی ایستاده است وحاضر شده نزد او وپس با خود در پیش خدا تعالی مراعات کند هرچه در پیش ملوک عادت به ان
مثل ان جاری شده از خضوع وخشوع وغض بصر وقبض اطراف وترک التفات واضطراب هذه هی الصلوة پس باید
که واجب کند بر مصلی احوالی که بان مستعد توجه بصلوة شود مثل ان احوالی که در وقت ملاقات ملوک جاری شده
عادت برعایت ان من الطهارة والتنظیف وکذلک یسن فی کل وقت من اوقات العبادة ادابا ورسوما محمودة وانتفاع از
این عبادات بر دو گونه است احدهما رسوخ ذکر الله والمعاد فی انفسهم فیدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب
ذلک واین منفعتی است که معظم ان راجع است بنظام امور معاش وقسم دوم از انتفاع تنزیه نفس است بسبب ارتیاض باین
عبادات از اکتساب هیأت بدنیه که مضاد اسباب سعادت است واین منفعتی است راجع بصلاح معاد وهذا التنزیه تحصیل
باخلاق وملکات یکتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن وتدیم تذکیرها المعاد الذی لها فاذا کانت کثیرة الرجوع
الی ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنیة ویعرض من هذه الافعال علی النفس ذکر الله والملائکة وعالم السعادة شاءت ام ابت فیتقرر
ذلک فیها هیأت الانزعاج عن البدن وهیأت البدن فاذا جرت علیها افعال بدنیة لم تؤثر فیها هیئة وملکة تاثیرها لو کانت
مخلدة الیها منقادة لها من کل وجه ولذلک قال القائل الحق ان الحسنات یذهبن السیئات فاذا دام هذا الفعل من الانسان
استفاد ملکة الالتفات الی جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شدید الاستعداد للتخلص الی السعادة بعد المفارقة البدنیة
بیانش انست که مواظبت بر عبادات مفروضه ومداومت سنن واداب شرعیه موجب صرف نفس است از بدن ولذات بدن که
هر اینه امریست زائل وفانی مشوب بمکاره شدیده ومصائب عظیمه بسوی عالم الهی وفضای تجرد حقیقی ومطالعه انوار مجرده
ومشاهده ذوات نورانیه وچون این معنی راسخ شود وملکه گردد التذاذ نفس بان بمرتبه رسد که اعدی عدو خود امری را داند
که موجب انصراف او از ان عالم باقی وتوجه او بدین عالم فانی باشد وتوجه بامور بدنیه ودنیا هرچند پادشاهی دنیا باشد
بغایه مکروه وی شود ومحبوب ترین امور در نظر او خلاصی از این بدن وعلایق این بدن باشد واز اینجاست که جناب مقدس
مرتضوی علیه السلام در وقت ضربت ابن ملجم علیه اللعنه بر زبان مبارک جاری گردانید که فزت برب الکعبه واز بعضی نقل شده
که هنگام انحلال مشکلات علمی میگفتند این ابناء الملوک من هذه اللذة یعنی کجا اند شاهزادگان عالم که این لذت دریابند ولذت
ملک وسلطنت فراموش کنند چه هر مسئله علمیه بمنزله روزنیست بعالم ملکوت ودرد شبهه بمنزله پرده ایست که بر روزن
گرفته شود ورفع شبهه وحل عقده بمثابه برداشتن پرده است از روزن ومنکشف شدن عالم نور وان لذتی بان نرسد

و اما بیان استشهاد بآیه کریمه ان الحسنات یذهبن السیئات آنست که فعل حسنه هرگاه ملکه شود و اثرش در نفس راسخ یابد نفس بوجود آن ملکه نورانی شود و بسبب نورانیت قبول ظلمت سیئه نکند و اراده آن از وی صادر نگردد و داعیه ذنب بهم نرسد و موجب نفرت و اجتناب او از سیئات گردد و معنی اذهاب سیئات همین باشد و مؤید این است آنچه از حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله مروی شده در باب صلوة خمسه یومیه که هر که شبانه روز پنج نوبت وضو کند و صلوة با شرایط و ارکان بجا آرد هر آینه در نفس او هیچ گناهی نماند مانند کسی که روزی پنج نوبت در نهر آب صافی که بر در خانه جاری باشد فرو رود و سر و تن بشوید هر آینه هیچ وسخ در بدن وی نماند و بالجمله عبادات شرعیه افعالیست که اگر فاعل آن معتقد نباشد بودن آنرا از جانب خدای تعالی چون موجب تذکر خدای تعالی و اعراض از غیر خداست هر آینه سزاوار است که فایض گردد از آن بحظی عظیم از جهت تزکیه نفس فکیف من یعلم ان النبی من عند الله و بارسال الله و واجب فی الحکمة الالهیة ارساله و ان جمیع ما یسنه فانما هو ما وجب عند الله ان یسنه من عند الله تعالی **فصل دهم از باب دوم از مقاله سوم در وجوب عصمت انبیاء علیهم السلام** بدانکه طریقه حکما در ثبوت این مطلب در کمال ظهور است چه بنا بر تحقق خاصیت ثالثه جمیع قوای نفسانیه مطیع و منقاد عقل شوند و عقل من حیث هو عقل ممتنع است که اراده معصیت و فعل قبیح از او صادر گردد و مراد از عصمت غریزه ایست که با وجود داعی بر معصیت از او صادر نتواند شد با قدرت بر آن و این غریزه عبارت از قوت عقل است بحیثیتی که موجب قهر قوای نفسانی شود و اما بطریقه متکلمین دلیل بر این مطلب آنست که شک نیست که عصمت انبیاء لطف است نظر بمکلفین چه هرگاه عصمت واجب باشد وثوق تمام بافعال و اقوال او حاصل شود و مکلف بسبب این معنی بانقیاد او نزدیک و از مخالفت او دور شود و لطف هر آینه واجب باشد بر خدای تعالی پس عصمت انبیاء واجب باشد و چون عصمت ثابت شد واجب باشد اعتبار او نسبت بجمیع ذنوب صغیره و کبیره بعد از بعثت و قبل از بعثت چه لامحاله لطف در این صورت اتم باشد بلکه حقیقت لطف باین متحقق شود که موجب نفرت بهیچ وجه در هیچ وقت متحقق نباشد **فصل یازدهم از باب دوم از مقاله سوم در کیفیت وقوع معجزات و اخبار بمغیبات** اما معجزات و خوارق عادات که از مقوله فعل و تحریک و تاثیر است منشأ آن خاصیت ثالثه است از خصایص ثلثه مذکوره چه هرگاه نسبت نفس نبوی بماده کائنات بمرتبه باشد که هر چه تصور کند در او حادث شود و هر صورتی که اراده زوال آن کند از او زائل شود پس ابراء امراض و ازاله عمی و احداث صحت و افاده بصر و امثال اینها بمجرد تصور نبوی که هر آینه باذن خدای تعالی است متحقق شود و هم چنین تبرید مسخن و تسخین مبرد و اشباع جایع و احضار غایب چنانکه در اتیان عرش بلقیس و امثال آن ثابت چنانکه در مجی شجره و انطاق صامت چنانکه در حنین جذع و تسبیح حصا الی غیر ذلک و در مثل انطاق صامت تواند بود که تاثیر و تصرف نبی نظر بمتخیله حاضران متحقق شود و اثر زبان حال که معانی مخصوصه است در خیال ایشان صورت لفظ و صوت که اثر زبان قال است پذیرد پس حال مفارقت نبی مر اسطوانه را ناله شوند که معنی دلالت عقلیه مخلوقات را که حصاة نیز از آنهاست بوجود و عظمت و جلال صانع تسبیح استماع کنند پس خرق عادت شده در اعجاز نظر باسماع تسبیح عقلی و حسی نه عقلی باشد مر حاضران از اثر نظر بصیرت در حین تسبیح حصا

وحصاة وهم چنین در احضار غایب تواند بود که اعجاز نظر بآن دیو صورت سریر مثلا بنحوی که واقع بود در حس مشترک حاض
ران باشد بنوعی که مشاهده شود و از اعظم معجزات فعلیه احیا موتی است و آن تواند بود که بتصرف در مادهٔ بدن میت
باشد نفس بنوعی که قابل تعلق بروح شود و تواند بود که بتصرف در متخیله در حس مشترک حاضران باشد بنحوی که نفس ناطقه
مفارقه متمثل شود و مشاهده کرده شود و نیز از آن جمله شق قمر و خرق افلاک است و آن بتصرف در حس مشترک اقرب است اگرچه وقوع
آن در خارج نیز ممکن است چه خرق افلاک بغیر از محدد جهات ممتنع عقلی نیست بلکه ممتنع عادی است و باین مصحح شود معراج
جسمانی نیز چه قضیه معراج مستلزم خرق محدد جهات نیست و انفعالی که مخصوص مادهٔ کائنات است انفعال تجددیست که
از راه اسباب عادیه و امور طبیعیه باشد نه بمعنی مطلق قبول و اما اخبار بغیبیات و سایر معجزات قولیه مترتب بر خاصیتین
اولیین است که مناطش اتصال بعقول مجرده و نفوس فلکیه است و دانستی که جمیع جزئیات مرتسم است در نفوس فلکیه و بسبب
اتصال مذکور مطلع شود نفس نبوی بر امور غایبه و وقایع مستقبله و اینکه گفتیم در حالت یقظه است و در حالت منام
سایر انام را نیز در اکثر احوال این معنی روی دهد که گاه محتاج بتعبیر نباشد و این در وقت صحت محاکات متخیله باشد و
کمال انقیاد او مر نفس ناطقه را و گاه محتاج بتعبیر و این در وقت تعصی متخیله باشد و انفراد او بفعل و تحلیل و ترکیب
فصل دوازدهم از باب دوم از مقاله سوم در معرفت نبی و کیفیت تحصیل علم بتصدیق مدعی نبوت
بدانکه تحصیل تصدیق دعوت نبوت مر حکما و عقلاء ناظرین در حقایق موجودات را که اعمال نظر و تکمیل قوه نظری کرده
باشند و عارف بمبدأ اول و مبادی اول و توالی شده و صحت نبوت و وجوب وجود نبی را دانسته در کمال سهولت است چه
معرفت خواص ثلثه مر ایشان را بغایت آسان شود و تامل در مجاری احوال و افعال و اقوال صاحب دعوت و تتبع بینات
و اعراض وی نیز امداد این معنی نموده مفید حصول تصدیق بجزم صادق و کذب کاذب باسانی شود اما بر جمهور و عامة الناس
این امر بغایت دشوار باشد و محتاج باشند لا محاله بنظر و تامل در معجزات تا اصابت نظر در معجزه نیز محتاج باشد بعقل تام
و تمییز ما لا کلام که اکثر عوام فاقد آنند پس لا بد است ایشان را نخست تقلید عقلای خود کردن تا بتدریج نور تصدیق
تقلیدی در دلهای ایشان استقرار یابد و بالخاصیه مورث ایمان اجمالی گردد و بعد از حصول ایمان اجمالی اگر موفق شوند
بتعلم اصول توحید و اعمال نظر در کلام منزل بر نبی و اقوال صادره از معدن نبوت ایمان ایشان کامل شود و بمرتبه تصدیق
یقینی تفصیلی رسند و الا اگر قاصر باشند از اعمال نظر و قبول تعلم اکتفا بایمان اجمالی نموده بمواظبت اعمال و افعالی که
شریعت بیان وارد شده مشغول شوند و انقیاد اوامر و نواهی الهی را اتند و بسازند و تاسی بافعال و سنن نبی را مطمح نظر ایشان نمایند
تا مؤدی بصلاح معاش و نجات معاد گردد و بسا باشد که معجزه نزد جمهور مشتبه شود بافعال ساحرین و مشعبدین
و کهنه و مانند ایشان و تمیز آن بمقارنت دعوت بسوی حق و دعوت بسوی باطل توان کرد لیکن موقوف است بر عقلی که تمیز
میان حق و باطل تواند کرد و بالاخره محتاج بتقلید علما شوند **فصل سیزدهم از باب دوم از مقاله
سوم در اثبات نبوت پیغمبر ما محمد ابن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم** بدانکه ثبوت
نبوت منحصر از اشخاص کسی را که در زمان آن نبی باشد و مشاهده آثار و احوال او کند در کمال ظهور است بحیثیتی که اگر

فی الجملة عقلی و شعوری باشد محتاج بمشاهدهٔ معجزه نیست و امّا اثبات نبوت شخصی معین بعد از انقضای زمان نبی منحصر است
در طریق تواتر و اخبار دالّه بر ادعای شخصی معیّن مر نبوت را و اظهار معجزه بر طبق دعوی خود و این معنی یعنی علم بادّعای
نبوّت و ظهور معجزه بر طبق آن از پیغمبر ما صلی الله علیه و آله متحقق است برای ما از راه تواتر بنوعی که قابل تشکیک نیست
مانند علم ما بر وجود بلدان نائیه چون مصر و چین و احوال ماضیه چون ملک جمشید و بزم رستم و معجزات پیغمبر ما
صلی الله علیه و آله بر دو گونه است یکی ظاهر بالعین و آن قرآن مجید است که متواتر است ثبوت آن از آنحضرت و تحدّی بآن یعنی
در معرض معارضه در آوردن مر بلغای عرب را و معجزه بودن قرآن علی اصح الاقوال بسبب واقع بودن او است در اقصی
مراتب بلاغت و اعلی درجات فصاحت علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء الفرق بمهارتهم فی الفنون العربیة و عجز
ایشان اعنی بلغای مشرکین عرب از معارضه قرآن و اتیان بما یدانیه فضلاً عما یساویه معلوم است از اینکه اگر واقع شده بودی
هر اینه بما رسیدی چه دواعی بر نقل امثال این متوافر است بحیثیتی که از عدم نقل آن علم قطعی حاصل می‌شود بعدم آن پس
معلوم است که عجز از معارضه قرآن بنا بر آنست که اتیان بمثل آن کلام در بلاغت بیرون است از طاقت بشر چه در هیچ
زمان بلاغت در میان عرب بمرتبه نبود که در زمان مشرکین قریش بود هرگاه ایشان را قدرت معارضه نبوده باشد
معلوم می‌شود که معارضه قرآن خارج از طاقت بشر است علما گفته‌اند که معجزه هر پیغمبری از نفس کمالی و فضیلتی بوده که
در زمان آن پیغمبر در حد کمال داشته چنانکه در زمان موسی علی نبینا و علیه السلام چون ساحران بسیار بودند و علم سحر
بمرتبه رسیده بود که در هیچ زمانی نبود لهذا معجزه موسی منقلب شدن عصا بصورت حیّه و فرو بردن جمیع اسباب و آلات
سحر ساحران از اشبه بود بسحر ساحران که ریسمانها و چوبها را چنان در نظر نموده بودند که حیات و افاعی اند تحدّی که نزدیک
بود که موجب خوف موسی نیز شود و چون آن ساحران در کمال مهارت در علم ساحری بودند دانستند که عمل موسی اگر
چه شبیه بسحر است اما سحر نیست بلکه کاریست الهی و خارج از طاقت بشری لهذا همه بسجده در افتاده ایمان آوردند و
در زمان عیسی علی نبینا و علیه السلام غالب بر مردم علم طب بود و ازالهٔ امراض و اعادهٔ صحت لهذا معجزه عیسی که احیای
موتی و ابرای اکمه و اعمی بود از آن جنس می‌نمود و کاملان در طب دانستند که از طب ازالهٔ امراض و اعادهٔ صحت ممکن است
نه ازالهٔ کمه و عمی و اعادهٔ حیات و بقای آن و همچنین غالب در زمان داود علی نبینا و علیه السلام علم موسیقی بود لهذا معجزه وی
لحن و قرائت زبور بود باهنگی که از استماع آن وحوش و طیور مدهوش و مغشی می‌افتادند پس چون غالب در وقت بعثت
پیغمبر ما صلی الله علیه و آله علی جمیع الانبیاء من قبل فصاحت و بلاغت بود و این فضیلت بالغ باقصی مراتب کمال لهذا
از معجزات آنحضرت قرآن مجید است که مشتمل است از حقایق و دقایق این فضیلت بر مرتبه که اشتمال کلام بشر بر آن مرتبه
ممکن نیست و مشرکان عرب یعنی نا امید دانستند بنا بر شدت عداوت و غایت عناد ایمان نمیاوردند و از اعظم دلایل
بر اینکه مشرکان قادر بر معارضه قرآن نبودند مضطر بقتل و قتال و حرب و جدال و هلاک شدن صنادید و اعیان
از طبقه در مقاتله و ظاهر است و معلوم بدیهی که جای شبهه اصلا نیست اینکه اگر مقدور ایشان بودی الزام آنسرور
بمعارضه قرآن هر اینه اختیار آن می‌نمودند و قرآن همانا خود نمی‌دادند و مقاتله بسیوف را ترجیح بر معارضه برای

شدن ایشان آنحضرت

حروف نمیدادند پس ثابت شد معجز بودن قران مجید و چون معلوم است بتواتر ادعای آنحضرت نبوت را و اتیان بمعجزه قران
و تحدی بان پس ثابت باشد نبوت نبینا آنحضرت دوم معجزه ظاهره بالمعنی یعنی ان مجموع وقایع و امور و احوال نیست که وقوع ان
بالضروره خارق عادت است مانند شق قمر و امثال ان و هر یک از ان وقایع و امور و احوال اگرچه منقول باخبار احاد است
لیکن قدر مشترک میان انها متواتر است و علم بمضمون ان حاصل چون علم بعدل نوشیروان و شجاعت رستم و سخاوت
حاتم که هر یک از انها اگر منقول بخبر واحد است لکن قدر مشترک میان انها بالغ بحد تواتر است و لهذا اصل عدالت
نوشیروان و جود حاتم معلوم است بر سبیل قطع و جزم اگرچه هر یک از ان حکایات احتمال کذب دارد و این نوع از
متواتر را متواتر بالمعنی گویند و مراد از تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع وجود امری از امور محسوسه که انجماعت
از کثرت تنها و یا از تفرق تنها و یا از کثرت و تفرق هر دو بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق و مواضعه ایشان
بر کذب نکند و نزد محققین عدد معین در اهل تواتر معتبر نیست چه گاه باشد که از عددی علم حاصل شود که گاهی
دیگر از عددی بیش از ان حاصل نشود و گاه دیگر از عددی کمتر از ان حاصل شود بلکه مناط تواتر حصول علم قطعی است
و در حصول علم قطعی از تواتر سه چیز معتبر است یکی بودن مخبر به از جمله محسوسات نه از جمله معانی و معقولات بنا بر انکه
جایز است در معقولات حصول شبهه که اکثر مردم از رفع ان عاجز باشند پس خبر دادن ایشان بحصول اعتقاد از اعتقادات
موجب حصول علم برای سامعان نشود دوم بودن اهل تواتر در هر مرتبه از مراتب نقل بصفت مذکوره یعنی بودن
بحدی که عقل تجویز اتفاق بر کذب ایشان نکند سوم خلو ذهن سامعان از اعتقاد بنقیض خبر منقول چه هرگاه کسی
معتقد بنقیض باشد اعتقاد وی هر اینه مانع باشد از حصول علم بمقابل ان پس در هر خبر متواتر که مجموع امور ثلثه
حاصل باشد لا محاله مفید علم قطعی باشد و خلاف است در اینکه علم حاصل شده از تواتر ضروری است یا نظری و کثیری
از علما بر انند که هر دو قبیل میباشد و گمان من انست که مطلقا ضروریست و در بعضی از مواضع مشتبه میشود بنظری بنا بر
خفای تحقق شرایط ثلثه مذکوره پس محتاج شود بتاملی تا ظاهر شود تحقق ان امور معتبره و نظیر ان باشد انچه در بعضی
از ضروریات تصدیقیه گاه باشد که عقل را توقفی لازم شود بنا بر عدم حصول تصور طرفین چه جایز است بودن تصدیقی
ضروری و بودن تصور طرفین نظری و مثل این احکام داخل احکام ضروریه باشند و بالجمله معجزات پیغمبر ما صلی الله
علیه و اله بغیر از قران مجید بسیار است چنانکه بعضی از علما گفته اند که افزون از هزار است و ضابطه علی سبیل الاجمال
انست که معجزات آنحضرت یا حسی است یا عقلی و معجزات حسیه بر سه نوع است اول امور خارجه از ذات مانند شق قمر و مجی
شجر و تسلیم حجر و تسبیح حصاة و حنین جذع و شکایت ناقه و شهادة شاة مشویه و نبوع الماء من بین اصابعه و اشباع
الخلق الکثیر من الطعام الیسیر و اظلال السحاب قبل مبعثه و انکسار ایوان کسری لیلة مولده الی غیر ذلک مما هو فی الکتب
مسطور و فیما بین الناس مشهور نوع دوم الامور العائدة الی ذاته مثل النور الذی کان ینتقل من اب الی اب الی ان ولد
و مثل ولادته صلی الله علیه و اله مختونا و اسعا احدی یدیه علی عینیه و الاخری علی سوءته و مثل خاتم النبوة علی کتفه و مثل
خاتم نبوت که بر کتف مبارک آن حضرت بود
طول قامته عند الطویل و وساطته عند الوسیط و مثل رؤیته من خلفه کما کان یری من قدامه نوع سوم الامور

المتعلقة بصفاته وان اتصاف آنحضرت است بصفات حسنه و اخلاق جمیله مجدی که شک نیست در خارق عادت بودن مانند
اجتناب از کذب در تمام عمر و احتراز از اقدام بر فعل قبیح کلک بمرتبه که احدی از اعادی آنحضرت باشدت عداوت و ظهور تمامی
کذبی و قبیحی با نحضرت نسبت نتوانست داد و ادعای آن نتوانست نمود و معلوم میشود که هر انصاف با این صفت کمال بمرتبه
بود که قابل تهمت بمقابل آن نبود و الا شدت اهتمام قریش در اختلاق عیوب و افترای مکذبی نسبت با نحضرت در غایت که
ظهور است و نیز در امانت بمنزله بود که قبل از بعثت در میان قریش ملقب بامین شده و دیگر آنکه هرگز کسی از آنحضرت
با کثرت اعادی و شدت معادات قریش قبل از هجرت و عظمت حروب و شدة مقاتله و کثرت عدد و عدة اعادی و قلت و
ضعف اتباع بعد از هجرت و ان عظم الخوف مثل یوم الاحد و یوم الاحزاب سنشغا خوفی و هراسی و اضطرابی و عجزی توهم
ننموده و این برهانی است واضح بر کمال قوت قلب و شوکت بمواعید الله حیث قال تعالی والله یعصمک من الناس و قال تعالی
حسبک الله و قال تعالی الا تنصروه فقد نصره الله و دیگر آنکه کان عظیم الشفقة والرحمة علی امته تا آنکه خطاب امد لعلک
باخع نفسک و لا تذهب نفسک علیهم حسرات و لا تحزن علیهم و امثال ذلک و مضمون همه آنکه خود را خواهی کشت و نفس
خود را در حسرت و اندوه هلاک خواهی کرد اگر امت ایمان نیاورند و قبول دین نکنند و دیگر آنکه در کثرت سخاوت و قلت
مبالات و عدم اعتنا بامور دنیا بمرتبه بود که معاتب شد بقوله و لا تبسطها کل البسط و ایضا فان قریشا عرضوا علیه المال
والزوجة والریاسة لیترک هذه الدعوی فلم یلتفت الیهم و باقی بود برین سیرت رضیه و طریقه مرضیه مزاول العمر الی آخر
و ظاهر ان الکذاب المزور لا یمکنه ذلک و دیگر آنکه با اهل دنیا و ثروت در غایت ترفع بود و با فقرا و مساکین در غایت
تواضع و هم چنین سایر صفات کمال انسانیه که در شهرت از آفتاب اظهر است و نیز در هر یک از این صفات کمال که
مرتبت عظمی و مرتبت قصوی بود که هر یک از آنها علیحده بالغ بمرتبه اعجاز و داخل در خوارق عادات است فضلا عن اجتماع
جمیع تلک الصفات و اما معجزات عقلیه آن نیز بر چند نوع است الاول انه صلی الله علیه و آله ظهر من قبیلة و فی بلدة
ما کانوا من اهل العلم و لا کان فیها احد من العلماء والحکماء بل کانت الجهالة غالبة علیهم و لم یذهب احد من العلماء و
الحکماء الی تلک البلدة و لم یتفق له صلی الله علیه و آله السفر من تلک البلدة الا مرتین الی الشام و کانت مدة تلک المسافة
قلیلة ثم بلغ فی معرفة ذات الله و صفاته و افعاله و اسمائه و احکامه هذا المبلغ العظیم الذی عجز جمیع العقلاء منه بل
اقر الکل انه لا یمکن ان یزاد علی ما ورد فی القرآن المجید من ذلک و ایضا ذکر قصص الاولین و تواریخ الآخرین بحیث لم
یتمکن احد من الاعداء ان یقول انه اخطأ فی شیء منها و لم یقدر احد ان یقول انه طالع کتابا او تلمذ استادا و کانت هذه
الاحوال ظاهرة معلومة للاصدقاء والاعداء فکل من له عقل سلیم و طبع مستقیم یعلم ان هذه الاحوال لا یتیسر
بتعلیم الهیة و هدایة ربانیة دوم آنکه هرگز از آنحضرت قبل از اظهار نبوت خوضی در مسائل الهیه نه بر سبیل طلب و تعلم
و نه بر سبیل افاده و تعلیم ظاهر نشده و نیز تحریری از امور متعلقه بنبوت و رسالت متحدث و متکلم نبوده و بر زبان
مبارکش جاری نشده و دلیل بر آن است که اگر چنین بودی هر آینه قریش او را میگفتند افنیت عمرا فی التدبر
والتامل و تحصیل هذه الکمالات حتی قدرت الآن علی اظهارها و چون احدی او را این طعن نکرده ظاهر است ما کان

شادعا قبل اظهار النبوة فی شیء من هذه العلوم ظاهر میشود که شروع نکرده پیش از اظهار نبوت در چیزی از این
علوم و معلوم انه من انقضی من عمره اربعون سنة ولم یخض فی شیء من العلوم ثم خاض فیها دفعة واتی بکلام عجز الاولون و
الاخرون عن معارضته والاتیان بمثله تصریح العقل یشهد بان هذا لا یکون الا علی سبیل الوحی والتنزیل **سوم** حمل اعباء
رسالت و اثقال نبوت و تحمل متاعب و مشاق دعوت و صبر بر ایذای قوم و استمرار او بران بحیث لم یتغیر من النهج الاول ولم یظهر
فی عزمه فتور و فی اصراره قصور ثم انه لما قهر الاعداء و وجد العسکر العظیم و الانصار و الاولیاء و ملك الدولة القاهرة و
السلطنة الظاهرة و نفذ حکمه و امره فی الاموال والانفس بقی علی منواله الاول من الزهد فی الدنیا والاقبال علی الاخرة و
العقبی و بدیهه عقل حاکم است که مثل این امور مبنی نتواند بود مگر بر امر عظیم که بغایت اهم و اعظم از مطالب ملك و سلطنة
و اغراض جاه و شوکت باشد **چهارم** اجابت دعوات **پنجم** اخبار بمغیبات و این هر دو از مرتبه عد و احصا افزون است و
از طریقه ضبط و حصر بیرون و لست چنانکه در کتب تفاسیر تفاصیل ان مسطور است و در میان اهل سیر و تواریخ حکایات
ان مشهور است **ششم** اخبار بورود و بشارت بمقدم شریفش در کتب سماویه و صحف الهیه کالتوریة والانجیل والدلیل
علیه انه ادعی ان ذکره موجود فی التوریة والانجیل قال تع الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا
عندهم فی التوریة والانجیل وقال تع حکایة عن المسیح ومبشرا برسول یاتی من بعدی اسمه احمد وقال یا اهل الکتاب لم
تکفرون بایات الله وانتم تشهدون وقال سبحانه الذین اتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم فکان کما اخبر فلو
کان کاذبا لاظهر کذبه اهل الکتابین لشدة حسدهم علیه و عنادهم معه و نیز اگر دروغ بودی ادعای ان منافی غرضش
بودی چه اهل کتاب هر گاه دعوی او را در کتاب خود نیابند کان ذلك من اعظم المنفرات لهم عن قبول قوله و لا یلیق بالعاقل
الاقدام علی فعل ینافی غرضه و یمنع عن مطلوبه و شك نیست و نزاعی نه که انحضرت عاقلترین ناس بود و حاذقترین مردم
بر مصالح و مفاسد غرض و مطلوب پس چگونه اقدام بر چنین امری که منافی غرض اوست نمودی **و اما** نصوص وارده در کتب
انبیای متقدمین که منقول شده بعربی فمن التوریة ما جاء فی السفر الخامس جاء الله من طور سینا واشرق من ساعیر و
استعلن من جبال فاران و مراد اخبار است از انزال توریة بر موسی در طور سینا و انزال انجیل بر عیسی در ساعیر که مسکن
وی بود و انزال قران بر محمد صلعم بمکه فان فاران فی طریق مکة قبل العدن بمیلین و نصف و ما جاء ایضا فی السفر الخامس
انه تع قال لموسی انی مقیم لهم نبیا من بنی اخوتهم مثلك واجری قولی فی فیه و یقول لهم ما امره به و ظاهر است که مراد از بنی
اخوة بنی اسرائیل که از اولاد اسحق اند بنی اسمعیل خواهد بود که قبایل عرب اند پس نتواند بود که مراد عیسی یا یکی از انبیا
بنی اسرائیل باشد بلکه نتواند بود مگر محمد صلعم و ما جاء فی السفر الاول انه تع قال لابرهیم ان هاجر تلد و یکون من ولدها
من یده فوق الجمیع و ید الجمیع مبسوطة الیه و ظاهر است که مراد محمد است صلی الله علیه واله چه هاجر مادر اسمعیل علی
نبینا و علیه السلام و من الانجیل ما ورد فی الاصحاح الرابع عشر انی اطلب لکم الی ابی حتی یمنحکم و یعطیکم فارقلیطا لیکون
معکم الی الابد والفارقلیط روح الحق والیقین یعنی طلب میکنم از خدای خود برای شما فارقلیط را که شریعت او تا ابد
با شما باشد و معنی فارقلیط کاشف الخفیا است و مراد محمد است صلی الله علیه واله و ما ورد فی الخامس عشر و اما فارقلیط

روح القدس الذی یرسله ابی باسمی هو یعلمکم و یمنحکم جمیع الاشیاء و هو یذکرکم ما قلته لکم ثم قال وانی قد اخبرتکم بهذا قبل
ان یکون حتی اذا کان ذلک تؤمنوا به یعنی فارقلیط روح القدس که میفرستد خدای من او را بنام یعنی باسم نبوت تا تعلیم
کند جمیع اشیاء را بشما و او بیاد شما خواهد آورد گفته مرا و من پیش از آمدن او شما را خبر کردم تا چون بیاید باو گرویده
ایمان بیاورید و ما ورد فی السادس عشر اقول لکم الآن حقا یقینا ان انطلاقی عنکم خیر لکم فان لم انطلق عنکم الی ابی لم یأتکم
الفارقلیط و ان انطلقت ارسلته الیکم یعنی رفتن من از پیش شما بهتر است برای شما که اگر من نروم بسوی خدا خود
نخواهد آمد فارقلیط نزد شما و من میروم تا بفرستم او را ثم قال اذا جاء روح الحق والیقین یرشدکم و یعلمکم و یدبرکم
بجمیع الخلق لانه لیس یتکلم بدعة من تلقاء نفسه یعنی هرگاه بیاید روح حق و یقین که فارقلیط است و تعلیم شما خواهد
کرد و تدبیر خواهد کرد شما را بجمیع خلقهای نیکو بنا بر آنکه از پیش خود نمیگوید بلکه هرچه گوید از جانب خدا گوید
و من الزبور ما ورد تقلد ایها الجبار التسیف فان ناموسک و شرایعک مقرونة بهیبة یمینک و سهامک مسنونة والامم
یخرون تحتک یعنی شمشیر بربند ای صاحب عظمت و جبروت بنا بر آنکه شریعت تو مقرون است بهیبت دست بازوی تو و
سهام تو تیز کرده شده اند و جمیع امم در تحت حکم تو جاری خواهند شد و ما قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتی یعلم
الناس انه بشر یعنی بفرست محمد صلعم را تا بدانند مردم که عیسی بشر است نه اله و در شرح مقاصد از تلخیص محصل نقل کرده
که و امثال هذا کثیر فی کتب الانبیاء المتقدمین یذکرها المصنفون الواقفون علی کتبهم و لا یقدر المخالف علی دفعها او ردها
الحمل علی ملک او نبی آخر و لا علی ان یکتمها یعنی مانند آنچه ذکر کردیم در کتب انبیاء متقدمین بسیار است و بعید نیست که مخالف
قادر بر دفعش نیست و تاویل آن بپادشاهی یا پیغمبری دیگر نتواند کرد و کتمان آن نیز نتواند نمود و الحمد لله علی ظهور
الحجة و بالجملة کان صلعم مستجمعا للغایة القصوی من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والکرم
والتواضع لاهل المسکنة والشفقة علی الامة والمصابرة علی متاعب الرسالة والمواظبة علی مکارم الاخلاق و قد بلغ
النهایة فی العلوم الربانیة والمعارف الالهیة و تمهید المصالح الدینیة والدنیویة و کان مجاب الدعوات مطلعا علی المغیبات
و چون بر مجموع مقدمات مذکوره مطلع شدی قادر شوی بر تقریر و تحریر شش دلیل از ادله اثبات نبوت پیغمبر ما
صلی الله ع الاول انه صلی الله ع ادعی النبوة و اظهر المعجزة اما ادعای نبوت پس بالتواتر والاتفاق و اما اظهار المعجزة بنا
بر آنکه ظاهر شده و ثابت گشته اما بر حکمای محققین و علمای محصلین که عالمند بعلوم عقلیه و اصول معارف یقینیه
بسبب وجود معجزه قرآن مجید بمجرد الاشتمال علی اصول التوحید و حقایق المعارف ما لم یبلغ الی ادنی درجته لا فلسفة الفلاسفة
السابقین ولا مشاهدة العرفاء واللاحقین فضلا عما اذا انضم الیه ما روعی فیه من الحقایق الادبیة والدقایق العربیة
چه نزد ایشان اعجاز قرآن بسبب اشتمال او است از اصول توحید و حقایق و معارف قدری که نرسیده است بادنی مراتب آن
حکمت فلاسفه اولین و معرفت مشایخ آخرین با بلوغ ایشان باقصی مراتب فکر و نظر و بیان و وصول ایشان باعلی مدارج
شهود و کشف و عرفان خصوصا آنکه ملاحظه کرده شود با اشتمال بحقایق و دقایق علوم عربیه که فصاحت فصحای عرب با کمال
مهارت در فنون بلاغت بدرجه از درجات آن نرسیده یعنی در اعجاز قرآن اشتمال بر حقایق و معارف کافی است نزد

حکما و عرفا هم چنانکه دقایق عربیت کافی است نزد سایر علما چه جای انکه اعتبار کرده شوند کلا و الاشتمال بین بامر و اما بر
جمهور پس بسبب تواتر انکه وی ادعای نبوت و اظهار معجزه نمود مثل شق القمر و حنین الجذع و تسبیح الحصا و اشباع الخلق
الکثیر من الطعام القلیل و ینبوع الماء من بین اصابعه الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور و فیما بین الناس مشهور چه جمهور
چون عارف بحقایق علوم حکمیه و دقایق و فنون عربیه نیستند پس قران معجزه برای ایشان نتواند بود بلکه برای ایشان
معجزه امر نسبیست که متواتر است بالمعنی اعنی اظهار مطلق معجزه نمودن در ضمن قضایای مشهوره و قضایای مذکوره اگرچه
هر یک منقول باخبار احاد است اما قدر مشترک بین الجمیع که مضمون جمله مذکوره است متواتر است و نیز معجزه قران دلیل
برای جمهور تواند شد اما نه از سبیل که برای محققین از خواص شده بلکه بنا بر انکه متواتر شده تحدی انسرور بقران
یعنی در معرض معارضه در آوردن جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای بالغ در فصاحت را من العرب العرباء و المهرة الاذکیا
مع کثرتهم کالرمال و اشتهارهم بغایة العصبیة و الحمیة الجاهلیة فی الجدال و تهالکهم علی المباهات و تهالکهم فی المبارات فعجزوا
عن الاتیان بما یساویه او یدانیه و لو باقصر سورة حتی اثروا المقارعة بالسیوف علی المعارضة بالحروف و بذلوا المهج و الارواح
دون المدافعة بالرماح فلو قدروا علی معارضة لعارضوا و لو عارضوا لا لینا الناقلون نقلوا لتوفر الدواعی علی نقل
امثالها و عدم صارف عنه فی حال من احوالها یعنی فصحای زمان رسالت همگی کامل بودند در بلاغت و بالغ باقصی
مراتب فصاحت پس اگر قدرت بر معارضه داشتندی مقاتله بسیوف را بر معارضه بحروف اختیار نکردندی و حال انکه
اگر معارضه واقع شده بودی هر اینه منقول میشد و خبر ان بما میرسید بنا بر انکه دواعی بر نقل امثال این بسیار است و حال
انکه اصلا معارضه منقول نشده پس معارضه واقع نشده باشد بنا بر عجز ایشان و همین است مراد از معجزه و این عمده دلیلهاست که موجب
الزام و اسکات خصم است بلا شبهه دلیل دوم مجتمع بود در انحضرت از اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده و سیر مرضیه
و اداب مرضیه و کمالات جلیه من العلمیة و العملیة و محاسن نفسیه و بدنیه و محامد نسبیه و حسبیه انچه جزم کند عقل بامتناع
اجتماع ان مگر در نبی سوم هر که نظر کند در انچه مشتمل است بر ان شریعت مطهره او مما یتعلق بالاعتقادات و العبادات
و المعاملات و السیاسات و الاداب و السنن و بداند انچه در انهاست از دقایق حکم و حقایق مصالح ضروریه نافعه در معاش
و معاد هر اینه شک نکند در انکه امور مذکوره نتواند بود مگر بوضع الهی و وحی سماوی چهارم ظهور امر انحضرت با کمال ضعف
در احوال و غایت فقر در اموال و قلت اعوان و ندرت انصار و خذلان برخاست بمحاربه و منازعه و مخاصمه و مجادله جمیع اهل
عالم و سکان ارض چه احاد و چه اوساط و چه اکاسره و چه جبابره و ضلالت شمرد ارای همه را و سفاهت دانست اخلاق و عادات
جمیع را و در امد در صدد ابطال همه ملتها و هدم و خرابی همه دولتها و ظاهر و غالب شد دین او بر جمیع ادیان و افزون بمرور
اعصار و تمادی از زمان منتشر گشت در جمیع اقطار عالم و شایع گردید در میان جمهور بنی ادم و کافه اعادی و عامه دشمنان
با کثرت عدد و عدد و فرط شوکت و حشمت در صدد منازعت و مخاصمت با او در امده غایت مجهود و نهایت مقدور مبذول
داشتند و قادر نشدند بر اطفای پرتوی از انوار و اخماد شراره از نارش فعلم یمکن ان یکون ذلک الا بعون الهی و تایید سماوی
پنجم چون ثابت شد مطلق صحت نبوت و وجوب بعثت بحسب حاجت ضروریه پس در زمان ظهور انحضرت زمانی بود که مردم در

از زمان محتاج ترین زمانها بودند الی وجود نبی یهدی الی صراط مستقیم ویبین سنن العدل والدین القویم وینظم الامور ویضبط
حال الجمهور چه از زمان زمان فترت رسل و تفرق سبل بود و اختلاف ملل و اختلاف دول و نیران ضلال مشتعل و مردم بامور
باطله مشتغل چه شغل عرب عبادت اوثان بود و کار عجم تعظیم نیران و سعی در تخریب بلاد بود و تعذیب عباد و عمل هند عبادت
بقر و سجود شجر و حجر و یهود بر جحود بودند و نصاری حیاری و سایر فرق در بوادی ضلال و جمهور امم در اودیهٔ جهال مهمل
بلیق بحکمة الملک الحق المبین ان لا یرسل رحمة للعالمین ولا یبعث من یجدد امر الدین وهل ظهر احد یصلح لهذا الشأن و
یؤسس هذا البنیان الا محمد بن عبدالله خاتم النبیین و سید المرسلین صلوات الله و سلامه علیه و علی عترته الطاهرین
ششم چون نبوت انبیای سابقین ثابت بود و کتب منزله بر ایشان صحیح و در ان کتب خبر داده شده بوجود پیغمبری
متصف بصفاتی که مجتمع است در ان حضرت و ان انبیا مژده داده بودند بقدوم رسول موصوف باوصافی که ثابت است در
المرور پس ثابت شد صحت نبوت ان حضرت و ادله خمسه اخیره از جمله دلایل اقناعیه است که موجب زیادتی قوة یقین است
شیخ ابو علی در جواب متفلسفی منکر نبوت که نبوت را امر محالی میدانسته رساله نوشته در انجا اثبات صحت رسالت
و ثبوت نبوت کرده میگوید چون ثابت شد امکان نبوت و وجوب وجود انبیا پس اثبات نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه
بنابر ظهور امر و وضوح حال او محتاج ببیان نیست

فصل چهاردهم از باب دوم از مقاله سوم در معنی ضروری دین و بیان ادله سمعیه

بدانکه مراد از ضروری دین حکمیست که بعد از ثبوت دین ثبوت
الحکم و کونه من الدین محتاج بدلیل نباشد مثل وجوب الصلوة الخمس الیومیة و مثل عدد رکعات کل واحدة منهن
و مثل وجوب الطهارة للصلوة والغسل للصلوة الی غیر ذلک پس لا محاله الحکم بمنزله جزو مقوم دین باشد و یا بمنزله
لازم وی پس انکار ضروری دین انکار دین باشد بنا بر انکه مستلزم است چه نفی جزو و لازم مستلزم نفی کل و ملزوم
باشد و ضروریات دین در علوم شرعیه بمنزله بدیهیات اولیه باشد در علوم عقلیه و هم چنانکه منکر بدیهیات مانند
سوفسطائیه خارج است از فطرت عقل منکر ضروری دین نیز خارج است از فطرت دین لهذا تکفیر منکر ضروری دین واجب
است و حصر ضروریات دین بنظر نرسیده که کسی کرده باشد و چنانکه بسیاری از احکام بدیهیه باشد که عقل غافل
باشد از بدیهی بودنش بنا بر عدم التفات نفس بسوی ان و عدم ملاحظه ان باینجهت که بدیهی است یا نظری و گاه باشد
که از روی غفلت انکار ان نیز کنند و چون تنبیه بر ان کنند و رجوع بنفس خود من حیث العقل کنند و ملتفت بان شوند
جزم حاصل شود ببداهتش کذلک کثیری از ضروریات دین تواند بود که معقول عن کونها من ضروریات الدین باشد
چون رجوع بخود من حیث الدین کنند معلوم شود ضروری دین بودنش بنا بر این حصر ضروریات دین خالی از صعوبتی
نیست و من در خاطر دارم که هرگاه توفیق الهی مساعدت نماید رساله علیحده در اینباب بنویسم انشاء الله و چون این مقدمه
دانستی بدانکه ادله سمعیه بر دو گونه است قطعیه و ظنیه و مراد از قطع در مسائل سمعیه غیر قطع است که در ادله عقلیه
چه مراد از قطع در ادله عقلیه انست که افاده کند جزم بثبوت مدلول را در نفس الامر و مراد از قطع در ادله سمعیه انکه
مفید جزم باشد بثبوت مدلول در دین اگر چه ثبوت در دین مستلزم باشد ثبوت در نفس الامر را لیکن بواسطه ثبوت

دین و قطعی عقلی انست که مستلزم ثبوت نفس الامری بوساطت ثبوت دینی باشد و از انچه گفتیم ظاهر شد مفهوم دلیل عقلی
و دلیل سمعی نیز چه دلیل عقلی انست که دلالت کند بر ثبوت مطلوب بیوساطت سمع پس باید جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی
انست که دلالتش بوساطت سمع باشد اعم از اینکه جمیع مقدماتش سمعی باشد یا بعضی سمعی و بعضی عقلی پس دلیل سمعی قطعی انست
که مقدمهٔ سمعیه که در او ماخوذ باشد یا ضروری دین باشد یا منتهی بضروری دین چنانکه قطعی عقلی انست که جمیع مقدماتش
ضروریات باشد یا منتهی بضروریات و دلیل سمعی ظنی انست که یکی از مقدمات سمعیه اش نه چنین باشد چنانکه دلیل
عقلی ظنی انست که یکی از مقدماتش نه ضروری باشد و نه منتهی بضروری بلکه مسلمی یا مشهوری یا امثال انها باشد باید
دانست که دلیل عقلی انست که جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی انست که جمیع مقدماتش یا سمعی باشد یا بعضی سمعی و بعضی
عقلی و قسم اول یعنی انکه جمیع مقدماتش سمعی باشد متحقق نتواند شد چه دلیل سمعی لا محاله موقوف است بر علم بصدق رسول
و این علم حاصل نتواند شد مگر از راه عقل و الا دور لازم اید پس لا اقل از جملهٔ مقدمات دلیل سمعی علم بصدق رسول است
که نیست مگر عقلی و دلیل سمعی یا لفظی قطعی هستند بدلالت لفظیه و خلاف کرده اند که دلالت لفظی قطعی تواند بود یا نه
جمعی بر انند که دلیل لفظی مفید قطع و یقین نتواند بود بنا بر انکه دلالت لفظی موقوف است بر ده مقدمهٔ ظنیه و موقوف
بر ظنی نتواند بود مگر ظنی اول معرفت لغات که منقول است بخبر احاد که نیست مگر مفید ظن دوم معرفت نحو و نحو
منقسم شود باصولی که منقول است بخبر احاد و فروعی که ثابت است بقیاس و هر دو نیستند مگر مفید ظن سوم علم بعدم
اشتراک لفظی چهارم علم بعدم تجوز پنجم عدم حذف و اضمار ششم عدم تقدیم و تاخیر هفتم عدم تخصیص هشتم
عدم ناسخ نهم عدم معارض نقلی دهم عدم معارض عقلی و جمیع این عدمات مظنونند چه مستند نیستند مگر
بعدم وجدان و عدم وجدان دلالت قطعی نکند بر عدم وجوابش انست که دلالت ظنیه گاه باشد که مقترن باشد بقرائن
و احوالی که معلوم باشد یا بتواتر یا بعقل و چون مقترن بقرائن معلومهٔ قطعیه باشد لا محاله مفید قطع تواند
بود پس حق انست که دلیل لفظی قطعی تواند بود و چون اینجمله دانستی بدانکه اجماع از ادلهٔ سمعیه است چه مراد از
اجماع اتفاق اهل حل و عقد است از دین بر امری از امور متعلقه بدین و خلاف است در اینکه سبب در حجیت اجماع چیست
امامیه گویند که وجه حجیت اجماع وجوب دخول معصوم است که جایز نیست خلو زمان از او در اقوال مجمعین پس بنا بر مذهب
امامیه اجماع از ادلهٔ سمعیهٔ قطعیه باشد چه قول معصوم مفید قطع است لا محاله و مخالفین امامیه بر انند که حجیت اجماع
بنا بر امتناع اتفاق امت است بر خطا و اکثر مستندند در این امتناع باخبار احادی دالّه بر عدم اتفاق امت بر خطا و بعضی نیز
امتناع مذکور را عقلی دانند پس بنا بر مذهب اکثر اجماع دلیل عقلی نتواند بود چه مستند اجماع با انکه احاد است دلالت
بر امتناع اتفاق امت ندارد چه تواند بود که عدم اجتماع بنا بر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه بر انند پس مستند
اجماع مفید ظن ضعیفی بیش نبود پس چگونه اجماع قطعی تواند بود و اما مذهب قائلین بامتناع عقلا بغایت ضعیف است
چه ظاهر است جواز اتفاق جمیع عقلا بر خطا در حکمی که نظری باشد و ظاهر این قائل اشتباه کرده این اجماع را بتواتر و بالجمله
اجماع نزد مخالفین امامیه از ادلهٔ قطعیه نتواند بود و از جملهٔ ادلهٔ قطعیهٔ سمعیه کتاب و سنت متواتر است هرگاه نص باشد

مثل فاغسلوا وجوهکم و مثل انت خلیفتی من بعدی و مراد از نص انست که قطعی الدلالة باشد بر معنی مراد مانند لفظ ارض و
سما و اما اگر ظاهر الدلالة باشد یعنی احتمال غیر معنی مراد نیز داشته باشد اما بر سبیل مرجوحیت مانند سما چه اطلاق آن بر سحاب
و بر سقف نیز میکنند پس اگر مشتمل بر طلب یا ترک باشد از مکلفین قطعی تواند بود بضم مقدمه خارجه چه طلب کردن
حکیم بخطابی چیزی را که خلاف ظاهر از خطاب باشد قبیح است عقلا و اگر مشتمل نباشد بر طلب یا ترک قطعی نتواند بود مثل
وانزلنا من السماء ماء چه میتواند بود که مراد از سما معنی ظاهرش باشد و مراد از انزال خلاف ظاهر یعنی تقدیر اسباب نزول یا مراد
از انزال معنی ظاهر باشد و از سما خلاف ظاهر ای من السحاب و از اینمقوله است اکثر تمثیلات واقعه در قران مجید و تواتر
از ادله قطعیه عقلیه است نه سمعیه بلکه طریق ثبوت ادله سمعیه است و معنی تواتر دانسته شد **فصل پانزدهم**
از باب دوم از مقاله سوم در ذکر بعضی از خواص پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و در بیان
جواز نسخ و فرق میان نسخ و بدا و تحقیق مسئله بدا دانستی که مراتب نبوت واجب است که مشتمل
باشد بر مرتبه خاتمیت که بالاترین مراتب است و آن مرتبه مخصوص پیغمبر ما است صلی الله علیه و آله و ثبوت اینمرتبه برای آنحضرت از ضروریات
دین آنحضرت است و در مرتبه ثبوت دین آنحضرت و نیز قران مجید دال است بر آن و هو قوله تعالی ولکن رسول الله و خاتم النبیین
و ثبوت این خاصه برای آنحضرت مستلزم ثبوت دو خاصه دیگر است یکی وجوب انقطاع وحی و نبوت بعد از آنحضرت دوم
شمول و عموم شریعت مطهره وی مر جمیع مکلفین را و منسوخ شدن جمیع شرایع و ملل سابقه بر شریعت وی و ثبوت
این هر دو خاصه نیز از ضروریات دین است و نیز نص و ما ارسلناک الا کافة للناس دلیل است بر ثبوت خاصه اخیره و
شبهه یهود بر امتناع نسخ بلزوم قبح اعمال شریعت منسوخه بر تقدیر اشتمال بر مفسده و قبح ابطالش بر تقدیر اشتمال
بر مصلحت و تمسک ایشان بقول موسی علیه السلام که تمسکوا بالسبت ابدا در نهایت وهن است اما اول بنا بر جواز تغیر
مصالح و مفاسد قیاس باشخاص و ازمان و اما ثانی بنا بر عدم ثبوت نقل و بنا بر قبول تاویل بر تقدیر ثبوت چنانکه در
سرمایه ایمان بتفصیل مذکور شده و اینجا حاجت بتطویل نیست لیکن در اینمقام شبهه دیگر هست که واجب است دفع آن و تقریر
آن انست که اگر جایز باشد نسخ لازم اید بدا چه نسخ ابطال حکمیست ثابت که اگر ناسخ نمیبود ثبوتش باقی میبود مثلا هرگاه شارع
واجب کرداند صوم عاشورا را بطریق عموم در اوقات و در ثانی الحال نسخ آن کند پس صوم عاشورا مطلوب بوده در زمان
ظهور ناسخ و بعد از آن نیز و بظهور ناسخ طلب مذکور مرفوع گشت بسبب اشتمال بر مفسده مثلا و آن مفسده اگر در وقت
ایجاب صوم مذکور بنوعی که شامل زمان نسخ نیز باشد معلوم باشد ایجابش قبیح باشد و اگر در آنوقت مفسده معلوم
نبوده و در زمان نسخ معلوم شده لازم اید بدا چه بدا ظهور امریست که ظاهر نبوده باشد و نظر بواجب الوجود تعالی
که موجب احکام شرعیه است روا نیست و جوابش انست که ایجاب صوم با علم بعدم مصلحت صوم در زمان ثانی گاهی
قبیح میبود که مصلحت منحصر میبود در صوم و این لازم نیست چه گاه باشد که مصلحت منوط باشد بتهیه و عزم بر صوم
بالجمله چنانکه نفس فعل مشتمل مصلحت است تواند بود که عزم بر فعل نیز مشتمل بر مثل مصلحت فعل یا بر مصلحتی اقوی
از مصلحت فعل باشد پس قبح ایجاب لازم نیاید و از این باب است امر ابرهیم بذبح اسمعیل علی نبینا و علیه السلم و نسخ

ان بفدیه کاه باشد که در جواب این شبهه کویند که بدا وقتی لازم اید که نسخ قبل از اتیان بماموربه مطلقا صادر کردد اما
اکر بعد از اتیان بماموربه واقع شود و لو مرّه واحده بدا لازم نیاید و فرق میان بدا و نسخ همین باشد و بنا بر این جواب
امر بذبح اسمعیل را تاویل کنند بامر بمقدمات ذبح تا بدا لازم نیاید و از انچه ما کفتیم فساد این جواب بغایت ظاهر است
چه ایجاب نظر بفرد غیر ماتی به که حکم وجوب در باب او منسوخ شده چون محقق شد پس بدا نظر بان فرد لازم اید
و اتیان بفرد سابق دفع قبح ایجاب این فرد نکند پس تحقیق انست که اتیان بفعل ماموربه در زمان بعد مقصود امر
در وقت صدور امر نیست و مع ذلک تعمیم امر بحسب اوقات و تاخیر مخصص ناسخ تا وقت ظهور نسخ بنا بر انست که مکلف را
عزم بر امتثال مصلحتی است که بدون ان حاصل نتواند شد و چون زمان خلو فعل از مصلحت که وقت ظهور ناسخ است در
رسد ظهور ناسخ کاشف شود از انتهای حکم و انتفای مصلحت و بدا اصلا نشود و بباید دانست که بدا در احکام یعنی
ظهور وجهی از وجوه مصالح یا مفاسد در حکمی از احکام بعد از انکه ظاهر نبوده باشد بر حاکم حکیم روا نیست بنا
بر انکه مستلزم جهل است و ثبوت جهل برای واجب الوجود ممتنع و بدا باینمعنی است که مشتبه میشود نسخ بان اما بدا در افعال
یعنی ظهور وجود داعی بر فعل بعد از انکه موجود و ظاهر نبوده باشد باینمعنی که اسباب و علل بنحوی نباشد که منادی
بوجود ان فعل شود در اینجا جایز است و بدای باینمعنی است که امامیه قائلند بان و احادیث ائمه طاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین ناطق است بان بنحوی که قابل تاویل نیست اکرچه بعضی از علمای ما رضوان الله علیهم بنا بر عدم تفطن بوجه
تحقیق اند یا بنا بر صعوبت تقریر ان بنوعی که رفع تشکیک و تشنیع مخالفین تواند کرد تجشم تاویل و بعضی دیگر انکار
ان نموده اند و علمای مخالفین سیما امام فخر رازی در بعضی از کتب خود مبالغه عظیم در تشنیع امامیه در انتساب بقول بدا
کرده و نسبت اختلاف بایشان در اسناد این قول بائمه طاهرین داده و ما بفضل الله و کرمه بانچه تمهید کردیم نقض عین
تشنیع را که مبنی بر سوء فهم مرام و قلت تامل و تدبر در اینمقام است ظاهر ساختیم بنحوی که اکر اکتفا بهمین کرده اید هر
اینه محقق فطن را کافی باشد لکن بجهة زیادتی استظهار اول اثبات وجوب بدا کرده بعد از ان بیان کیفیت وقوع ان نمائیم
پس کوئیم اکر در عالم دعائی مستجاب تواند شد واجب است قول ببدا چه مراد از اجابت نیست مکر ترتب وجود مطلوب
داعی بر دعای وی بنحوی که اکر دعا نمیبود موجود نمیشد بنا بر انکه اسباب بنحوی نیست که منادی بوجود او تواند شد
عدم ترتب سبب بنحو مذکور نیست مکر بنا بر عدم داعی بر وجود ان مطلوب بسبب دعای داعی متحقق شود و مراد از
بدا در اینمقام نیست مکر ظهور داعی بر فعلی که اسباب منادیه بوجود او متحقق نباشد لیکن امکان اجابت دعا از ضروریات
دین است پس وجود بدا ثابت باشد و اما بیان کیفیتش انست که سابقا دانستی که تاثیر سما و یات در حوادث عالم در بین
عالم بر دو کونه است یکی بمشارکت امور ارضیه و دیکری بمشارکت امور ارضیه مثل دعای داعی و تضرع سائل که موجب
ان شود که نفوس فلکیه که وسایط فیض الهی اند در بین عالم و عالم موجود مصالح و جهات خیر چون مطلوب سائل را
موافق مصلحت دانند اراده وجود ان کنند و بمحض تصور و اراده ایشان باذن الله تعالی بیوساطت اسباب عادیه جسمیه
ان مطلوب در ماده موجود کردد و دانستی که صورت جمیع کائنات حاضره و مستقبله از طریق علم باسباب و علل متاد

بوجود انها مرتسمند در نفوس فلکیه و جزئیاتی که واجب است ارتسام صور انها قبل از وجود در نفوس فلکیه جزئیاتی است
که اسباب وجود انها از قسم اول باشد یعنی بی مشارکت امور اتفاقیه سانحه اما جزئیاتی که اسباب وجودش از قسم دوم یعنی بمشارکت
سوانح اتفاقیه باشد واجب نیست که صور انها قبل از وجود مرتسم در نفس فلکی باشد بنابر انکه از جمله اسبابش امور است
که داخل نیست در سلسلهٔ اسباب ظاهرهٔ مستقره بلکه منوط است باراده حیوانیه که سانح گردد مثلا هرگاه اسباب ظاهرهٔ
مقرره تقاضا کند عروض مرضی را بر مزاج زید که موجب هلاک او شود صورت این مرض و صورت هلاک زید مرتسم باشند
در نفس فلکی لیکن ظاهر است که میتواند بود که وقت عروض مرض دعائی و تضرعی مانندان از مریض یا غیر مریض صادر
شود که موجب شفا و زوال مرض وی گردد و صورت شفا مثلا پیش از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد بلکه اگر باشد بر
سبیل احتمال و شرطیه باشد و اسبابی که متادی گردد بصدور داعیه دعا از مریض اگرچه مستند است باسباب سماویه لیکن
سببش صدور داعیه را بمشارکت نفس داعی باشد چنانکه در جمیع افعال ارادیه عباد پس ان اسباب بی انضمام حالت
نفسانی داعی موجب اراده دعا نشود چنانکه در دفع شبهه جبر دانسته شد و وجود داعی اگرچه مرتبط است باسباب ظاهره
مستقره لیکن علت مستقله صدور داعیه دعا نیست بلکه موقوف است بر مصادفت امور خارجیه و ظاهر است که
مصادفت بحسب اتفاق باشد و امور اتفاقیه اگرچه مستندند بسلسله علل لیکن بالعرض نه بالذات و علم بعلت
مستلزم علم بمعلولات بالذات است نه بمعلولات بالعرض و بالجمله این امور سانحه قبل از سنوح معلوم نفوس فلکیه
بودن بطریق جزم و حتم لازم نباشد بلکه معلومیت این امور مخصوص واجب الوجود است تعالی شانه اما اجمالا و کلیا بعلمی
که عین علم بذات اوست و بعلمی که قضای کلی است و اما تفصیلا بعلم حضوری و بجمیع موجودات کلیه و جزئیه که متساوی
است نظر باینعلم حالت قبل از وجود و بعد از وجود و این است یعنی علم بامور سانحه مراد از علم غیبی که مخصوص بواجب
الوجود است پس امور سانحه داخلند در قضای علمی و وجودی معا و در قدر وجودی که ظرف خارج و لوح نفس الامر
باشد و داخل نیستند در قدر علمی که عبارت است از نفوس فلکیه و این است مراد از اینکه گفته اند که قضا قابل تغییر و تبدیل
نتواند بود بخلاف قدر که قابل است مر تغییر و تبدیل را اما قدر وجودی بنابر اینکه وجود کائنات لا محاله کائن و فاسد است
و اما قدر علمی بنابر امکان در مثل مذکور مرتسم در نفس فلکی صورت هلاک زید بود بمرض مذکور و حال انکه انصورت
واقع نشد بلکه خلاف ان بوقوع پیوست پس وقوع شفا را در مثال مذکور نظر باسباب ظاهره مستقره که موجب هلاک
زید بود لولا وقوع الدعاء مثلا بدا گویند چه بدا ظهور امری است که ظاهر خلاف ان بوده باشد و صورت شفا در اسباب
و علل ظاهره و در قدر علمی ظاهر نبود بلکه خلاف ان ظاهر بود و حال انکه شفا واقع شد این بود تحقیق مسئله بدا که
جناب مقدس رضوی علیه و علی ابائه و ابنائه المعصومین سلام الله رب العالمین در مناظره سلیمان مروزی از
مسئله وقوع بدا این حکایت ایراد نموده که یکی از انبیای ماضین را حکم امد که پیغام ده بملک زمان که مدت سلطنت
تو منقضی گردیده و نوبت مقام از تخت بتخته رسیده و مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد ملک از استماع این
سخن متغیر شده تضرع اغاز نهاد و خود را از سریر بزیر افکنده بر زبر خاک غلطیدن گرفت و از حضرت باری بدعا

و زاری مهلت می‌خواست تا فرزندش که در سن صبا بود بسن رشد رسد تیر دعای وی مقرون بهدف اجابت شده مژده قبول
دعوت و عطای مهلت رسید و تا مدت مطلوب زندگی یافت و پوشیده نماند که عدد این حکایات از امثله بداء صحیحست در اینکه
مراد از بداء نیست مگر معنی که تقریر کرده شد و مؤید این تحقیق بلکه نص در این از احادیث طاهرین بسیاراست من ذلک قول
الصادق ابی عبدالله جعفر بن محمد علیهما السلام ان لله علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو و من ذلک یکون البداء و من ذلک
قول ابی جعفر علیه السلام العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه و علم علمه ملائکته و رسله فما علمه ملائکته و رسله
فانه سیکون لا یکذب نفسه و لا ملائکته و رسله و علم مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و قوله علیه السلام من الامور امور
موقوفة عند الله یقدم منها ما یشاء و یؤخر منها ما یشاء و من ذلک قول ابی عبدالله علیه السلام فی قوله تعالی یمحو الله ما یشاء و یثبت
قال و هل یمحی الا ما کان و هل یثبت الا ما لم یکن و دیگر احادیث بسیاراست که اینجا مقام ذکر آن نیست و در خاطر دارم که
بمساعدت توفیق رساله علیحده در این باب نوشته شود **فصل شانزدهم از باب دوم از مقاله سوم در**

ذکر نوعی دیگر از امور متعلقه بنبوت و بیان قسمی دیگر از خصایص پیغمبر ما خاتم
الانبیاء صلی الله علیه و آله بدانکه فائده و غرض نبوت متعلق است بدو چیز یکی حفظ نظام نوع انسان من
حیث هو انسان اعنی نظامی که مشتمل بر خواص انسان و آثار انسانیت باشد چه بدون تحقق نبوت و وجود عدل و
سیاست اگرچه نوع انسان را بقائی ممکن است اما نه بنحوی که انسان را مزیتی بر سایر حیوانات ثابت تواند شد بلکه بطریق
بهایم و وحوش و سباعی از انواع حیوان چنانکه شیخ در شفا گفته که جماعتی که قائل بعقد مدینه بر شرایط مدنیة نباشند
اگرچه مشترک باشند بنوعی از اجتماع و تعاون بدن و سیاسات ناموسیه و سنن نبویه فانه یخیل علی جنس بعید الشبه
من الناس عادم لکمالات الناس یعنی بتحقیق که تخیل کرده میشوند بر مثال نوعی از انواع حیوان که بغایت بعید التشابه
باشند بنوع انسان و فاقد باشند همانا مر کمالات انسانیه را **و غرض دوم** سیاست افراد انسانی بسوی خدای تعالی بتعلیم
کردن اصول توحید و ترغیب نمودن بتحصیل معارف الهیه و معالم حقیقیه و بتطهیر و تزکیه نفوس ناطقه از ادناس شرکیه
و عوایق طبیعیه کما قال عز من قائل هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولًا مِنْهُمْ یَتْلُو عَلَیْهِمْ آیَاتِهِ وَیُزَکِّیهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتَابَ
وَالْحِکْمَةَ وَإِنْ کَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلَالٍ مُبِینٍ یعنی برانگیخت در میان اهل مکه رسولی از ایشان تا بخواند و بیاموزد با ایشان
آیات کتاب الهی را و تعلیم کند با ایشان طریق تزکیه و تطهیر نفوس ناطقه را بحکمت و آداب سنن که مشتمل است کتاب الهی بر آن
و بتحقیق که ایشان پیش از بعثت این رسول که زمان جاهلیت عبارت از آنست بودند در ضلالتی بغایت ظاهر چه
جمیع ناس در زمان جاهلیت یا عابد اصنام بودند چنانکه غیر ارباب ملل و یا صاحب تحریف و تبدیع مؤدی باشراک و
ارتداد در دین چنانکه اهل ملل از یهود و نصاری و بالجمله جمیع امور شرایع راجع است باین هر دو فائده و پوشیده نیست
که اهم غرضین و اتم فائدتین فائده ثانیه است که غایت وجود نوع انسان که افضل انواع کائنات است اوست و فائده اولی
بالحقیقه خادم فائده ثانیه است پس هر شریعتی واجب الاشتمال است بر دو گونه امور یکی امور متعلقه باصول توحید و تحصیل
معارف که غایت حکمت نظری است و دیگری امور متعلقه بتهذیب اخلاق و در غایت قوانین سیاست که غایت حکمت عملی

و قسم اول از این دو گونه امور مشترک است میان جمیع شرایع و نسخ و تبدیل را در آن راهی نتواند بود و قسم دوم لامحاله مختلف شود بحسب اختلاف اوقات و اشخاص و لهذا جمیع شرایع در اصول توحید و معارف متفق اند و در خصوص عبادات و آداب و عادات و فروع قوانین سنن و سیاسات مختلفند و این قسم دوم بنحوی که انتفاع بآن عام و شایع تواند شد بین الناس محتاج است بدو چیز یکی بوضع و تعلیم و دیگری باجراء و تنفیذ و فی الحقیقه بمجموع این امر کار نبوت تمام شود و نظام گیرد و امر اول را سیاست گویند و امر دوم را ملک و سلطنت یکی بجای زبان باشد سیاست حقیقیه را و دیگری بجای دست و این هر دو امر در هیچیک از انبیای ماضین مجتمع نبود و هر پیغمبری محتاج بوده بپادشاهی و بعضی از انبیا مانند سلیمان علیه السلم اگرچه صاحب ملک بوده ولیکن صاحب وضع شریعت نبوده و مراد از نبوت در اینمقام اعنی در مقابل ملک وضع و تعیین شریعت است بلکه اجتماع این دو امر علی وجه الکمال مخصوص بپیغمبر ماست صلعم که خاتم الانبیاست و اینخاصیت نیز چون خاصیتین سابقتین از فروع و مقتضیات مرتبه خاتمیت است که مخصوص بآنحضرتست و نیز قسم اول از قسمی امور متعلقه بشریعت اعنی تعلیم اصول و توحید و معارف بر دو گونه است یکی تعلیم بر وجه ظاهر و دیگری تعلیم بر وجه تحقیق اول را طریقه جدل گویند که علم کلام است و دوم را برهان باصطلاح حکمت و آن یقین است بعرف شرع که علوم عقلیه یقینیه صرفه که موسوم است بعلم حکمت و فلسفه نتیجه اوست و راه ظاهر و راه باطن که ما در مقدمه کتاب بیان کردیم مراد از این دو طریقه تواند بود لیکن باعتبار دیگر و رای اعتبار مذکور در مقدمه و بالجمله هیچیک از سایر انبیا علی نبینا و علیهم السلم سالک طریقه دوم در دعوت خلایق بسوی آن نبوده اند بلکه دعوت ایشان منحصر بوده در طریقه اولی و لهذا کتب و صحف منزله بر ایشان خالی بوده از آنچه قرآن مجید مشتمل است بر آن از اصول توحید و معارف باتم وجوه تحقیق و بجهت سلوک طریقه دوم جماعتی دیگر بوده اند از خواص خلایق که بارشاد انبیا خوض در آن مینموده اند و اینجماعت موسومند بحکما و فلاسفه اقدمین و جمع میان ظاهر و باطن و جدل و برهان و حکمت و کلام مخصوص بپیغمبر ماست صلعم نه باینمعنی که از برای هر کدام طریقه علیحده مقرر نموده بلکه باینمعنی که سلوک طریقه واحده کرده و جمع بین الطریقین که هر کدام از آن بحسب مناسبت خود انتفاع در طریقه خود دیابند چنانکه محقق فطن را از تامل در آیات قرآن مجید حقیقت آنچه ذکر کردیم ظاهر تواند شد چه جمیع حقایق و معارف را و بذکر تمثیل و ضرب امثال ادا شده که خواص از آن پی بتحقیق برند و عامه از تصور مثال مطابق بپرتوی از جمال حقایق بهره ور گردند

فصل هفدهم از باب دوم از مقاله سوم در ذکر طبقات انبیا و رسل و فرق میان رسول و نبی و امام و محدث و اولوا العزم و ذکر عدد انبیا و رسل و اولی العزم

در کافی بروایت هشام بن سالم و غیره آورده که قال ابو عبدالله علیه السلم الانبیاء والمرسلون علی اربع طبقات فنبی منبّأ فی نفسه لایعدو غیرها و نبی یری فی النوم و یسمع الصوت ولا یعاینه فی الیقظة و لم یبعث الی احد و علیه امام مثل ما کان ابرهیم علی لوط علیهم السلم و نبی یری فی منامه و یسمع الصوت و یعاین الملک و قد ارسل الی طائفة قلّوا او کثروا و علیه امام کیونس قال الله تعالی لیونس و ارسلناه الی مائة الف او یزیدون قال یزیدون ثلثین الفا و علیه امام والذی یری فی منامه و یعاین فی الیقظة و هو امام مثل اولی العزم و قد کان ابرهیم

بنیا و لیس با امام حتی قال الله انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال الله لا ینال عهدی الظالمین یعنی من عبد
وثنا او صنما لا یکون اماما شرح این حدیث بنحوی که مفید و مقصود باشد در اینمقام انست که پیغمبران بر چهار طبقه اند اول
پیغمبری که خبر داده شود با مور متعلقه بخود تنها و نبوتش تجاوز نکند از نفس خود بدیگری دویم پیغمبری که همان منحصر
در نفس خود باشد و مبعوث بدیگری نباشد لیکن ببیند ملک را در خواب و شنود اواز او را در بیداری نیز لیکن در
بیداری مشاهده ملک نکند و بر او امامی باشد یعنی تابع پیغمبر دیگر باشد چنانکه لوط نسبت با براهیم علیه السلم و مراد
از امام انست که تابع دیگری نباشد و دیگران تابع او باشند و این معنی در انبیاء نیز متحقق شود پس پیغمبری که تابع پیغمبر
دیگر نباشد امام باشد و از اینکه اعتبار فرموده در طبقه دویم برؤیت منام و سماع کلام ظاهر میشود اعتبار عدمش
در طبقه اولی بقرینه مقابله پس اخبار او بمجرد الهام باشد با سماع کلام لیکن در منام طبقه سوم پیغمبری که مشاهده
ملک و سماع کلام در یقظه و منام کند و مبعوث بر دیگران نیز باشد خواه کم باشند و خواه بسیار لیکن بر او امامی باشد
یعنی تابع شریعت دیگری باشد مانند یونس که تابع شریعت موسی ع بود و حق عز من قائل در قران فرموده وارسلناه
الی مائة الف او یزیدون یعنی یونس را بسوی صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام علیه السلم میفرمایند که ان زیاده سی
هزار بودند طبقه چهارم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام در خواب و بیداری کند و امام نیز باشد مانند ابراهیم
و سایر اولی العزم و حضرت میفرمایند که ابرهیم نخست نبی بود و امام نبود تا انکه خدا تعالی فرمود انی جاعلک للناس اماما
و در حدیث دیگر امده که خدا تعالی ابرهیم را نخست مرتبه بندگی داد و بعد از ان مرتبه نبوت عطا نموده و بعد از ان مرتبه
رسالت کرامت فرموده و بعد از ان خلعت خلت در او پوشانیده و بعد از ان بمرتبه عظیم امامتش رسانیده و بالجمله چون
ابرهیم مژده امامت یافت مسئلت نموده که از ذریت من نیز امام بگردان حق تعالی فرموده که عهد من یعنی امامت بظالمان
نمیرسد حضرت میفرمایند که یعنی هر که عبادت بت کرده باشد در وقتی از اوقات قابل مرتبه امامت نیست و نیز مثل این حدیث
و قریب باین از حضرت امام محمد باقر و از جناب مقدس رضوی علیهما السلم روایت کرده اند و در حدیث دیگر همین معنی از
ابی جعفر و ابی عبد الله علیهما السلم وارد شده که قال قلت اصلحک الله کیف یعلم ان الذی رای فی النوم انه حق و انه
الملک و فی بعض النسخ انه من الملک قال یوفق لذلک حتی یعرفه یعنی راوی گفت که پرسیدم از حضرت که چون معلوم
شود که اگر در خواب بیند که انچه دیده حق است و انکه دیده ملک است یا انچه شنیده از ملک است حضرت فرمودند این موفق
خواهد شد از جانب خدا تعالی در شناختن و دانستن این و فی حدیث اخر و اما المحدث فهو الذی یحدث فیسمع و لا
یعاین و لا یری فی منامه یعنی محدث انست که ملک حدیث با او کند و او شنود حدیث ملک را لیکن مشاهده ملک نکند
و در خواب نیز ملک را نه بیند و از مجموع انچه مذکور شد ظاهر گشت که نبی اعم است از رسول و رسول اعم است از اولی العزم
پس هر که خبر داده شود از جانب خدا تعالی بیواسطه بشری نبی باشد خواه مبعوث باشد بغیر و خواه نه و خبر دادن خواه بالقا
باشد و خواه بوحی و مراد از وحی سماع کلام است خواه در یقظه و خواه در منام خواه با رؤیت ملک و خواه با عدم ان و رسول
انست که مبعوث بغیر باشد خواه تابع پیغمبر دیگر باشد و خواه نه و اولوا العزم انست که مبعوث بغیر باشد و تابع دیگری

نباشد و این مرتبه امامت باشد در پیغمبری و اولوا العزم پنج تن باشند کما روی فی الکافی عن ابی عبد الله علیه السلام سادة النبیین والمرسلین خمسة وهم اولوا العزم من الرسل وعلیهم دارت الرحا نوح وابرهیم وموسی وعیسی ومحمد صلی الله علیه وآله وعلی جمیع الانبیاء یعنی اعاظم وائمه پیغمبران پنج تن بودند که اولوا العزم بودند و بر ایشان گردید آسیای نبوت یعنی ایشان بجای مرکز آسیای نبوت بودند چنانکه اجزای آسیا بر دور مرکز گردد سایر انبیاء دور ایشان میگشتند یعنی تابع ایشان بودند و از ایشان مستفید می شدند اما عدد انبیاء ابن بابویه رحمة الله علیه در کتاب اعتقادات امامیه صد و بیست و چهار هزار ذکر کرده و در شرح مقاصد مذکور است از ابی ذر غفاری رضی الله عنه که گفت پرسیدم از پیغمبر صلی الله علیه وآله که عدد انبیاء چند بود فرمود مائة الف واربع وعشرون الفا پس گفتم رسولان چند بودند فرمود ثلثمائة وثلثة عشر جما غفیرا و بعد از ان نقل کرده از بعضی علما که اولی عدم حصر است چه خبر واحد بر تقدیر اشتمال بر شرایط معتبره نیست مگر مفید ظن و ان مخالف قول خدا یتعالی است که منهم من قصصنا علیک ومنهم من لم نقصص یعنی قصص بعضی از انبیاء را بر تو خوانده ایم و بعضی دیگر را ذکر نکرده ایم پس هرگاه خدا تعالی احوال بعضی انبیاء را ذکر نکرده باشد برای پیغمبر چگونه پیغمبر حصر عدد انبیاء تواند کرد و جوابش آنست که عدم قصص موجب عدم بیان تعدد نیست پس حدیث منافی نص قران نباشد و نیز گفته که حصر عدد بطریق ظن محتمل اثبات نبوت من لیس بنبی است اگر عدد انبیاء در واقع اقل باشد از عدد محصور و محتمل نفی نبوت عمن هو نبی اگر اکثر باشد یعنی بر هر تقدیر مخالفت واقع لازم آید و جوابش آنست که ثبوت بر سبیل ظن منافی نفی بر سبیل مرجوحیت نیست و موافقت مظنون مخالفت مرجوح نه

فصل هجدهم از باب دوم از مقاله سوم در ذکر اختلاف ناس در عصمت انبیاء و ملائکه و اختلاف در تفضیل انبیاء بر ملائکه

پیش از انکه دانسته شد وجوب عصمت انبیاء و امت بعد از اتفاق بر وجوب اصل عصمت مختلفند در کیفیت ان و اختلاف در کیفیت عصمت بر دو گونه متصور شود یکی در اموری که متصور شود اعتبار عصمت در ان امور دوم در زمانی که معتبر شود وجوب عصمت در ان زمان پس در این مسئله دو مقام است مقام اول اموری که واجب است اعتبار عصمت در ان امور و ان بر چهار نوع است اول ما یتعلق بالاعتقاد و جمیع امت متفقند در وجوب عصمت انبیاء از کفر مگر طایفه از خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیاء کنند و هر ذنبی را کفر دانند فبهذا الطریق جوزوا صدور الکفر عنهم دوم ما یتعلق بالتبلیغ و خلافی نیست در وجوب عصمت فیما یتعلق بالتبلیغ لا عمدا ولا سهوا والا لم یبق الاعتماد علی شیء من الشرایع کذا قال الامام وقال فی شرح المقاصد وقد جوزه القاضی سهوا سوم ما یتعلق بالفتوی و متفقند جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا عمدا لا سهوا اما بعضی تجویز صدور خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند چهارم ما یتعلق بافعالهم واحوالهم ومختلف شده اند امت در این نوع بچند مذهب اول مذهب حشویه که تجویز کنند تعمد صغیره و کبیره را بر انبیاء دوم مذهب اکثر معتزله که تجویز کنند تعمد صغیره را بشرطی که خسیسه نباشد مثل سرقه لقمه و التطفیف بحبه سوم مذهب حنابله که تجویز کنند صدور ذنب را بر سبیل خطا در تاویل لا بدونه چهارم مذهب جماعتی که تجویز نکنند صدور صغایر و کبایر را عمدا و بتاویل لیکن تجویز کنند بر سبیل سهو و نسیان و معاتب دانند انبیاء را بر این سهو و نسیان لان علومهم اکمل فکان الواجب علیهم

قوله التطفیف تطفیف نقص الکیال

المبالغة فی التحفظ پنجم مذهب جمهور اشاعره که تجویز نکنند صدور صغایر و کبایر را عمداً الا علی سبیل السهو کما قال الامام فی الاربعین و یا تجویز نکنند صدور کبیره را لا عمداً و لا سهواً و تجویز کنند صدور صغیره را سهواً لا عمداً کما قال شارح المقاصد ششم مذهب امام الحرمین من الاشاعرة و ابی هاشم من المعتزلة که تجویز صغایر عمداً نیز کنند هفتم مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور ذنب اصلاً لا الکبیرة و لا الصغیرة لا بالعمد و لا بالتاویل و لا بالسهو و النسیان مقام دوم در زمان وجوب عصمت امامیه بر آنند که واجب است اعتبار عصمت از اول عمر تا آخر عمر و اکثر اشاعره و کثیری از معتزله بر آنند که عصمت مخصوص است بزمان نبوت فاما قبل البعثة فهی غیر واجبة و چون اثبات وجوب نبوت و وجوب عصمت از طریق لطف کرده شد شک نیست که عصمت بنحوی که مذهب امامیه است ادخل است در لطف بودن و ادعی باتباع و عدم تنفر و تحقق عصمت بنحو مذکور لا محاله ممکن است لما عرفت من خصائص النبوة پس حق مذهب امامیه باشد فی کلا المقامین اعنی وجوب عصمت در تمام عمر و در جمیع امور مطلقاً سواء کان مما یتعلق بالاعتقاد او بالتبلیغ او بالفتوی او بالاحوال و الافعال و نیز واجب است اتصاف نبی بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و اطوار جمیله و نزاهت وی از جمیع صفات نقص و اخلاق رذیله و عیوب و امراض منفرة لکون ذلک داعیا الی قبول اوامره و نواهیه و الانقیاد له و التاسی به فیکون اقرب الی الغرض المقصود من البعثة فیکون لطفا لا محالة واجبا لا یجوز علی الله ترکه و عدم وجوب اعتبار اتصاف و نزاهت مذکورین محل نزاع نیست بلکه بحسب ظاهر مسلم جمیع امت است و اشاعره چون قائل بوجوب لطف نیستند استدلال کرده اند بر وجوب عصمت انبیا باین دلیل که اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا لازم آید مفاسد چند که معلوم است انتفای آن یا مطلقاً و یا ببعض اجماع اول حرمت اتباع دویم رد شهادت سوم وجوب منع و زجر لعموم ادلة الامر بالمعروف و النهی عن المنکر چهارم استحقاق عذاب و لعن و ذم و لوم پنجم عدم استحقاق مرتبه نبوت لقوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین چه مراد از عهد نبوت است یا امامت که دون نبوت است ششم کونهم غیر المخلصین لان المذنب قد اغواه الشیطان و المخلص لیس کذلک لقوله لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین هفتم کونهم من حزب الشیطان هشتم عدم کونهم مسارعین الی الخیرات معدودین عند الله من المصطفین الاخیار اذ لا خیر فی الذنب و دلالة این ادله بر وجوب عصمت محل نظر است کما قال فی شرح المقاصد چه وجوب اتباع در غیر ما یتعلق بالشریعة و تبلیغ الاحکام ممنوع است و شهادت مردود نیست مگر بکبیره یا اصرار بصغیره من غیر انابة و لزوم وجوب زجر و منع و استحقاق عذاب و لعن و ذم و لوم نیست مگر بر تقدیر تعمد و عدم انابت و مع ذلک فلا یتاذی به النبی بل یبتهج و بمجرد فعل کبیرة سهواً یا صغیرة و لو عمداً لا یعد المرء من الظالمین و لا من الذین اغواهم الشیطان و لا من حزب الشیطان و لا یخرج من المسارعین فی الخیرات و لا من المصطفین الاخیار سیما مع الانابة و نیز اشاعره را دلیلی بر وجوب اتصاف نبی بصفات کمال و نزاهت از عیوب و صفات نقص نیست اگرچه از عیوب نبوت شمرده اند اما جماعتی که واجب ندانسته اند عصمت انبیا را علی الاطلاق بلکه تجویز کنند ذنب را مطلقاً یا صغیره را عمداً استدلال کرده اند باینچه مشتمل است بر او قصص انبیا که واقع است در قرآن مجید و یا منقول شده بروایات از نسبت ذنب و معصیت با نبیا و از ذکر توبه و استغفار که صادر شده از انبیا و جوابش نزد

اشاعرة بحمل کردن آنهاست بر صدور بر سبیل سهو و نسیان و یا بر صدور قبل از بعثت و نزد امامیه بحمل کردن بر ترک
اولی و یا بر اینکه اشتغال بفضول مباحات نسبت بانبیا چون اشتغال بسیئاتست نظر بعلو مرتبه و مؤید این است آنچه
مشهور است که حسنات الابرار سیئات المقربین و در شرح مقاصد آورده که اگر سؤال کنند که سبب چیست که زلات
انبیا در قران مجید وارد شده بحیثیتی که باعلی صوت قرائت کرده میشود و همه بران مطلع میشوند و حال آنکه حق
سبحانه و تعالی ستار و غفار است و امر کرده است ما را بستر و اخفا جواب گوئیم که تا دلالت کند بر صدق و راستی انبیا که
ایشان تقصیر در تبلیغ نکرده اند و هر چه بر ایشان نازل شده اظهار آن کرده اند اگر چه زلات ایشان بوده باشد
و نیز عبرتی باشد مر امت او را و ببینند که انبیا با جلالت شان و عظمت قدر و کثرت طاعات چگونه ملجا و مضطر
میشدند بتضرع و توبه و استغفار بسبب اندک زلتی که از ایشان صادر میشده این بود کلام در عصمت انبیا اما
ملائکه نزد متکلمین که اجسام لطیفه اند قادر بر افعال شاقه و امتناعی نیست در ایشان از دواعی شهوت و غضب
بنا بر ظاهر آیات واجب است عصمت ایشان یا نه اختلاف کرده اند و ظاهر عصمتشان است بنا بر آیاتی که در قران
مجید در مقام مدح وارد شده مانند قوله تعالی بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامره یعملون الی قوله
وهم من خشیته ربهم مشفقون و قوله تعالی وهم لا یستکبرون یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون و قوله
تعالی لا یستکبرون عن عبادته و لا یستحسرون یسبحون باللیل و النهار لا یفترون و در احادیث ائمه طاهرین صلوات
الله علیهم اجمعین نصوص کثیره وارد است بر عصمت ملائکه بنحوی که مفید یقین است و متمسک شده جماعتی که قائلند
بعدم عصمت ملائکه بشبهه چند که اعظم آنها دو شبهه است اول شبهه ابلیس و بودن او از ملائکه بدلیل تناول امر
سجود مر او را در قوله تعالی و اذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم و بنا بر این معاتب شده بقوله تعالی ما منعک ان تسجد اذ
امرتک و بدلیل صحت استثنائی که در قوله تعالی فسجدوا الا ابلیس و جوابش منع بودن ابلیس است از جمله ملائکه بدلیل
قوله تعالی کان من الجن ففسق عن امر ربه و داخل کردنش در ملائکه بر سبیل تغلیب است بنا بر آنکه مدتهای دراز در
میان ملائکه بود شبهه دوم قصه هاروت و ماروت است که در قران مجید ذکر ایشان وارد شده و آن قصه
مشهور است و در جواب این شبهه امام فخر رازی در اربعین آورده که لیس الامر کما یتوهم فی تلک القصة الخبیثة بلکه
حکمت در انزال ایشان آن بود که ساحران آن زمان تلقی امور عجیبه از شیاطین مینمودند و در میان مردم القا
میکردند و مشتبه میشد بوحی نازل بر انبیا پس امر کرد حق سبحانه ملکین را بنزول که تعلیم سحر بمردم کنند تا ظاهر
شود فرق میان کلام انبیا و سحره و الیه الاشارة بقوله تعالی حکایة عنهما انما نحن فتنة یعنی ما تعلیم سحر بجهت ظهور
فرق میان سحر و وحی میکنیم پس مبادا که شما استعمال آن در اغراض فاسده خود کنید و کافر شوید و موافق این
کلام از حضرت مقدس رضوی ع روایت شده و اما ملائکه نزد حکما که جواهر مجرده و روحانیات صرفه اند شک
نیست در عصمتشان بنا بر برائت ایشان از شوائب شهوت و غضب و مؤید این است آنچه در بعض روایات وارد شده
خلقت الملائکة من نور و اما تفضیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه بر انبیا آن نیز خلاف است مسلم میان متکلمین

شیعه و جمهور اشاعره بر مذهب اولند و معتزله و قاضی ابو بکر باقلانی و ابو عبدالله الحلیمی من الاشاعره بر مذهب ثانی
و متمسک فرقه اولی بوجوه نقلیه و عقلیه مانند امر ملائکه بسجود آدم و تعلیم آدم اسما را بملائکه و اصطفای حق سبحانه انبیا را
از عالمیان که ملائکه از آن جمله اند و مانند وجود قوای مضاده من الشهوة والغضب فی الانبیاء دون الملائکه و از جواب مقدم
علیه السلام نقل شده از آبا طاهرین خود از پیغمبر صلی الله علیه و آله که گفت ما خلق الله خلقا افضل منی و لا اکرم علیه منی
امیر المؤمنین ع فرمود که گفتم یا رسول الله فانت افضل او جبرئیل آنحضرت فرمود که یا علی ان الله تعالی فضل انبیائه
المرسلین علی ملائکته المقربین و فضلنی علی جمیع النبیین والمرسلین والفضل بعدی لک یا علی وللائمة من بعدک
و ان الملائکة لخدامنا و خدام محبینا الحدیث و موافق در احادیث طاهرین بسیار است و تمسک فرقه ثانیه نیز بوجوهی
چند است نقلی و عقلی اول مدح حق سبحانه و تعالی ملائکه را بامثال آنچه گذشت دوم قوله تعالی قل لا اقول لکم عندی خزائن
الله ولا اعلم الغیب ولا اقول لکم انی ملک و ظاهر است که مثل این کلام انما یحسن اذا کان الملک افضل سیم قوله تعالی
ما نهاکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا ملکین یعنی نهی نکرد شما را ای آدم و حوا خدای شما از اکل شجره منهیه مگر
بجهت اینکه مبادا از تناول شجره بمرتبه ملکی ترقی کنید و ظاهر است دلالت این بر افضلیت ملک چهارم قوله تعالی علمه
شدید القوی یعنی تعلیم کرد محمد را شدید القوی و مراد جبرئیل است و ظاهر است افضلیت معلم از متعلم پنجم
قوله تعالی لن یستنکف المسیح ان یکون عبدا لله ولا الملائکة المقربون چه مراد آنست که نه مسیح استنکاف از عبودیت
دارد و لا من هو ارفع درجة منه چنانکه عرف شاهد است بر این ششم اطراد تقدیم ذکر ملائکه در قرآن بر ذکر انبیا مثل کل
آمن بالله و ملائکته و رسله الآیة الی غیر ذلک و لا یعقل له وجه سوی الافضلیة هفتم ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اکثر
لطول اعمارهم و ادوم لعدم تخلل الشواغل و اقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصی و ما یوجب شغل القلب و عدم الحضور
و جواب از اول آنست که مدح دلالت بر فضیلت کند نه بر افضلیت و از دوم آنکه این وقتی نازل شد که قریش استعجال
عذاب موعود میکردند و مراد این است که من ملک نیستم یعنی در قوت و شدت تا انزال عذاب توانم کرد و یا مراد اعلم بوقت نزول
عذاب باخبار خدا بی واسطه حاصل تواند و از سیم آنکه تمویهی بود از شیطان که بخیال آدم و حوا افکند که آنچه مشاهده
در ملک از حسن صورت و کمال قوت حاصل تواند شد بسبب اکل شجره و از چهارم آنکه تعلیم از خدا تعالی بود و شدید
القوی نبود مگر واسطه و از پنجم آنکه مراد اولویت ملائکه است از عیسی در استنکاف از عبودیت لان عیسی لم یکن له اب فقط
والملائکة لیس لهم اب ولا ام و از ششم یجوز ان یکون تقدیمهم فی الذکر لتقدمهم فی الوجود و یا بنا بر آنکه ایمان بملائکه بسبب
آنکه غایبند از حواس اهم است از ایمان بانبیا و از هفتم ان هذا لا یمنع کون الانبیاء افضل بجهات اخر کقهر المضاد والمنافی
و تحمل المتاعب فی المشاق الی غیر ذلک و کلام در این ادله و اجوبه بر تقدیر جسمانیت ملائکه است چنانکه مذهب متکلمین
و اما بر تقدیر تجرد ملائکه چنانکه مذهب حکماست تحقیق آنست که در بیان مرتبه خاتمیت گذشت **فصل نوزدهم**
از باب دوم از مقاله سوم در بیان فضیلت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله از جمیع انبیا سلام
الله علیهم و بیان آنکه هر فضیلتی که ثابت بود برای هر پیغمبری ثابت است برای

الحضرت بانبیای دیگر اما افضل الحضرت بر سایر انبیاء علی سبیل الاجمال ثابت است بثبوت مرتبهٔ خاتمیت چنانکه دانسته
شد و اما استجماع الحضرت مر فضایل سایر انبیاء را علی سبیل التفصیل بیانش آنست که جناب مقدس مرتضوی ع فرموده و ما
نقل کنیم مضمون آنرا علی سبیل الاختصار بنحوی که مفید مطلوب باشد بدون اخلال بغرض و غیر این مقام و امتحان است
که مروی شده از ابی الحسن موسی بن جعفر الکاظم عن ابیه عن آبائه عن الحسین بن علی بن ابیطالب علیهم السلام که یکی از احبار یهود
شام که توریت و انجیل و زبور و صحف انبیاء علیهم السلام خوانده بود و عارف شده بدلایل ایشان آمد بمجلسی که بودند در آن
اصحاب رسول الله صلعم و فیهم علی بن ابیطالب ع و گفت ای امت محمد صلعم شما نگذاشتید برای هیچ پیغمبری درجه و برای هیچ رسولی
فضیلتی مگر آنکه اینها را برای پیغمبر خود ذکر کردید فهل تجیبونی عما اسئلکم عنه پس قوم از عجز از جواب پرسیدند همه
نگفتند پس ع علی بن ابیطالب ع نعم ما اعطی الله عز و جل نبیا درجة و لا مرسلا فضیلة الا و قد جمعها لمحمد صلی الله علیه و آله و زاد
محمدا صلعم علی الانبیاء اضعافا مضاعفة پس یهودی گفت تو جواب من خواهی گفت ع نعم آنقدر از فضائل الحضرت خوا
گفت که روشن شود چشم مؤمنان بآن و مذلتی باشد مر شک کنندگان را در فضایل وی آنحضرت صلی الله علیه و آله اذا کان ذکر
لنفسه فضیلة قال و لا فخر و من ذکر کنم برای تو فضایل او را نه برای آنکه مستلزم عیبی و نقصی باشد برای انبیاء و لیکن شکرا لله
علی ما اعطی محمدا صلعم پس یهودی گفت من از اینک سؤال میکنم تو مهیای جواب باش حضرت فرمود بیاور هر چه داری
یهودی گفت حق تعالی ملائکه را سجدهٔ آدم فرمود فهل فعل بمحمد شیئا من هذا حضرت فرمود لقد کان ذلک و اعطی
محمدا صلعم افضل من هذا چه سجده ملائکه مر آدم را سجدهٔ عبودیت نبود بل کان اعترافا بفضیلة و برحمة من الله له و
بتحقیق که بیش از این تعظیم در بارهٔ محمد صلعم صادر شده چه حق سبحانه در مقام عظمت و جبروت خود صلوات بر
محمد صلعم فرستاده و کذا الملائکه با جمیعها و مؤمنان را تعبد فرموده بصلوات فرستادن بوی و یعنی علیه السلام بذلک
قوله تعالی ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما یهودی گفت لقد تاب الله
علی آدم بعد خطیئته حضرت فرمود که با پیغمبر ما کرد چیزی که اعظم از این بود من غیر ذنب حیث قال لیغفر لک الله ما تقدم
من ذنبک و ما تاخر یهودی گفت و هذا ادریس رفعه الله مکانا علیا منزلت ادریس را رفیع گردانید و او را طعام داد از
بهشت بعد از وفات حضرت فرمود در شان پیغمبر ما کرده افضل از این حیث قال و رفعنا لک ذکرک و طعام داد او را
او را از تحفهٔ بهشت در زمان حیات چه روزی آنحضرت منتظر بود از جوع جبرئیل آمد و جامی آورد که در او تحفه جنت بود
و چون بدست آنحضرت داد جام و تحفه هر دو بتسبیح درآمدند و تهلیل کردند پس آنحضرت بدست اهل بیت خود داد باز
تسبیح و تهلیل میگفتند خواست که بعضی از اصحاب خود دهد جبرئیل نگذاشت و گفت تحفه جنت است نشاید جز
نبی یا وصی نبی را پس آنحضرت آن تحفه را تناول کرد و ما نیز تناول کردیم و من هنوز مییابم حلاوت آنرا در کام خود یهودی
گفت اینک نوح که صبر کرد در راه خدا تعالی جفای قوم خود را حضرت فرمود که پیغمبر ما نیز صبر نمود و عذر قوم خود خواست
در وقتی که تکذیب وی نمودند و از میان خود بیرون کردند و سنگباران نمودند و سایر بدیها بجای او آوردند و خدا تعالی
ملک الجبال را فرستاد که باذن محمد صلعم کوه را بشکافند و بر سر قوم فرود آرد و هلاک شان کند آنحضرت اذن نداد و گفت

من مبعوث شده ام که رحمت عالمیان باشم خداوندا هدایت کن قوم مرا که ایشان نادانند ای یهودی نوح چون مشاهده کرد
غرق و هلاک قوم خود را محبت قرابت وی را بحرکت آمد نجات فرزند درخواست کرد که ربّ ان ابنی من اهلی حق سبحانه فرمود
که فرزند غیر صالح اهل تو نباشد پیغمبر ما چون مأمور شد بجهاد قوم خود شمشیر در ایشان نهاد و هیچ رعایت برادر یا
خود نکرد تا معلوم شود کدام در راه خدا بیشتر باشد یهودی گفت نوح بر قوم خود دعا کرد و خدا تعالی دعوت او را قبول نمود
چندان باران از آسمان آمد که قوم او هلاک شدند علی ع فرمود پیغمبر ما نیز چنین کاری کرد لیکن تفاوت عظیم است
میان این دو امر چه نوح غضبناک شده نفرین کرد و پیغمبر ما بجهت قوم خود با آنکه اکثر مستوجب غضب و سخط بودند
چون محتاج بباران شدند دعا کرد و رحمت طلبید دعای وی مستجاب شده چندان رحمت آمد که از کثرت باران
بتنگ آمدند التماس دعا نمودند که بایستد آنسرور تبسمی نموده فرمود که عجباً لابن آدم پس گفت اللهم حوالینا
ولا علینا پس باران بر حوالی مدینه و بر کشت و زرع میبارید و بر شهر قطره نمی آمد یهودی گفت اینک هود ع از
خدا تعالی بر قوم خود نصرت طلبید حق سبحانه تعالی بادی فرستاد و قوم او را هلاک کرد حضرت فرمود خدا تعالی
پیغمبر ما را بیش از این کرامت کرد چه فرمود در خندق تا هلاک دشمنان وی بادی فرستاد و مدد ملائکه نیز فرستاد کما قال
یا ایها الذین آمنوا اذکروا نعمة الله علیکم اذ جاءتکم جنود فارسلنا علیهم ریحا و جنودا لم تروها یهودی گفت اینک
صالح علیه السلام خدا تعالی بجهت او ناقه از سنگ بیرون آورد تا عبرت قوم او باشد حضرت فرمود خدا تعالی به پیغمبر ما
بیش از این کرامت کرد چه ناقه صالح با او سخن نیامد که گواهی دهد بر نبوت وی و پیغمبر ما روزی در حضور اصحاب ناقه
بزبان آمد و شکایت کرد از صاحب خویش که مرا چندان کار فرموده که پیر شدم و اکنون قصد نحر من دارد و من پناه
بتو آورده ام آنسرور صاحب ناقه را طلب فرمود شتر را از او درخواست نمود و رها کرد و بعد از آن شتری دیگر بزبان
آمده گفت فلان مالک من نیست و مرا بشهود زور صاحبی کرده و صاحب من فلان است یهودی گفت اینک ابرهیم علیه السلام
متیقظ و متنبه شد بمعرفت خدا تعالی و استدلال کرد بر وجود او علی علیه السلام گفت تنبه ابرهیم در پانزده سالگی بود و
پیغمبر ما صلی الله علیه و آله هفت ساله بود که قومی از تاجران نصاری بمکه آمده بعضی از ایشان آنسرور را دیده باوصاف و
علامات که در کتب خوانده بودند شناخته از نام او و نام پدرش پرسیده بجواب رسیدند و اشاره بزمین کرده گفتند ما هذه
فرمود ارض پس اشاره باسمان کردند فرمود سما گفتند من ربهما قال الله و گفت شما گمان شک بمن دارید درباره خدا
تعالی یهودی آنسرور در صغر سن متیقظ بود بتوحید حال آنکه قوم او مشرک و عابد اوثان بودند و از توحید بیخبر
یهودی گفت ابرهیم محتجب شد از نمرود بحجب ثلثه حضرت فرمود پیغمبر ما محتجب شد از کسانی که قاصد قتل او بودند بحجب خمسه
اول قوله تعالی وَجَعَلنا مِن بَینِ اَیدِیهِم سَدّاً دوم وَمِن خَلفِهِم سَدّاً سوم فَاَغشَیناهُم فَهُم لایُبصِرُونَ چهارم مرادا
قَرَأتَ القُرآنَ جَعَلنا بَینَکَ وَبَینَ الَّذِینَ لایُؤمِنُونَ بِالآخِرَةِ حِجاباً مَستُوراً پنجم وَجَعَلنا فی اَعناقِهِم اَغلالاً فَهِیَ اِلَی
الاَذقانِ فَهُم مُقمَحُونَ یهودی گفت ابرهیم مبهوت کرد آنکسی را که ملزم ساخت کافر را ببرهان نبوت حضرت فرمود که پیغمبر
ملزم ساخت منکر بعث را که ابی بن خلف الجمحی بود در وقتی که استخوان پوسیده در دست داشت و گفت یا محمد من یحیی العظام

وهی رمیم قل یحییها الذی انشاها اول مرة وهو بکل خلق علیم پس اورا بازگشت بحالت مبهوتی بود یهودی گفت
ابرهیم بتهای قوم را شکست امیر فرمود پیغمبر ما از خانه کعبه سیصد و شصت بت بزیر انداخت و بشکست و در جزیرة العرب
هیچ بت نگذاشت و بت پرستان را بشمشیر براند اخت یهودی گفت ابرهیم فرزند خود را در راه خدا تعالی در معرض قربان
در آورد امیر فرمود پیغمبر ما مصیبتی از ان عظیمتر کشید چه فرزند ابرهیم نجات یافت و عم پیغمبر ما اسد الله و اسد رسول
الله حمزه سید الشهداء را در برابر آنحضرت در راه خدا تعالی شهید ساخته مثله کردند و صبر کردند و اظهار تحسر نمود
و گفت اگر نه ان بودی که صفیه محزون میشد میگذاشتم حمزه را در بیابان تا حشر من بطون السباع و حواصل
الطیور یهودی گفت ابرهیم را قوم در آتش افکندند و او صبر کرد و آتش بر او برد و سلام گردید امیر گفت پیغمبر ما را
در خیبر یهودیه در بزغاله مسموم ساخت حق تعالی سم را در جوف مبارکش برد و سلام کردانید یهودی گفت اینک
یعقوب ع حق تعالی عظیم کردانید از خیر نصیب او را و اسباط او را از صلب او و مریم بنت عمران را از نسل او برآورد
امیر فرمود حق تعالی فاطمه سیدة نسا و حسن و حسین را از صلب و نسل پیغمبر ما کردانید یهودی گفت یعقوب صبر
کرد در فراق فرزند خود تا از اندوه بهلاکت نزدیک شد امیر فرمود حزن یعقوب ثروتی در عقب داشت در دنیا
وقرة العین پیغمبر ما را ابرهیم در حیاتش قبض روح شد و وی ما اظهار جزع و حزن ننمود و گفت تحزن النفس و
یجزع القلب انا علیک یا ابرهیم لمحزونون ولا نقول ما یسخط الرب یهودی گفت اینک یوسف را چاه افکندند در تلخی
فراق صبر کرد و در زندان محبوس شد تا معصیتی از او در وجود نیاید امیر فرمود که اگر یوسف در حبس سجن یافت
آنحضرت نیز ۳ سه سال محبوس شعب بود در فراق اهل و مال و اولاد را با مهاجرت حرم خدا تعالی جمع نموده حق تعالی
بجهت تسلی خاطرش خوابی نمود و رؤیای او را راست کردانید کما قال تعالی لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن
المسجد الحرام و اگر یوسف را در چاه انداختند آنسرور نیز در غار بود یهودی گفت اینک موسی بن عمران را حق تعالی
توریة داد که در او حکمت و موعظه بود حضرت فرمود که پیغمبر ما را افضل از ان عطا نمود چه سوره بقره از قرآن
برابر انجیل است و طواسین و طه و حوامیم و نصف مفصل بازای توریة و نصف دیگر مفصل و تسابیح در مقابل زبور
و سوره بنی اسرائیل و برائة موازی صحف ابرهیم و صحف موسی و زاد له السبع الطوال و فاتحة الکتاب هی السبع المثانی
والقرآن العظیم و اعطاه الکتاب و الحکمة یهودی گفت خدا تعالی با موسی در طور مناجات نمود امیر المؤمنین ع فرمود حق
تعالی با پیغمبر ما در سدرة المنتهی مواخاة فرمود یهودی گفت خدا تعالی با موسی القا کرد محبت خود را امیر گفت پیغمبر
ما نیز محبت خود القا نمود و از محبت وی بود که شریک کرد نام او را با نام خود چه تمام نیست شهادة ان لا اله الا الله بی
شهادة محمد رسول الله و در منبرها منادی نکنند بنام آنحضرت و بلند نشود صوتی بذکر خدا تعالی مگر آنکه با بلند شود
ذکر محمد صلی الله علیه و آله یهودی گفت خدا تعالی وحی کرد بمادر موسی بنا بر منزلتی که موسی را بود حضرت گفت خدا تعالی
لطف فرمود بمادر محمد نام محمد را او را آگاه کردانید که محمد رسول الله است تا اینکه گفت گواهی میدهم که محمد رسول خدا
خواهد بود و در خواب دید که با او گفتند آنکه در بطن تو است سید است چون متولد شود او را احمد نام کن پس حق تعالی اسم

محمد را از اسم خود که محمود است اشتقاق نموده یهودی گفت خدا تعالی موسی را فرستاد بسوی مثل فرعون جباری حبیبنا
عتوی نمود با او آیات و معجزات بزرگ حضرت فرمود حق سبحانه پیغمبر ما را بجمعی کثیر فرستاد که هر یک در عتو و تجبر فرعونه
بودند مثل ابی جهل و عتبه و شیبه و ابی البختری و نضر بن الحارث و ابی بن خلف و مثل خمسهٔ مستهزئین مانند ولید بن مغیره
و عاص بن وائل و اسود بن عبد یغوث و اسود بن مطلب و حرب بن طاطله و نمود ایشان را آیات بیّنات در آفاق و انفس
بنوعی که دانستند صدق پیغمبر و ثبوت نبوت وی را یهودی گفت انتقام کشید حق تعالی از فرعون برای موسی حضرت فرمود
خدای تعالی انتقام کشید برای پیغمبر ما از فراعنهٔ مذکوره بنوعی که عبرت عالمیان شدند و دربارهٔ مستهزئین نازل
شد انا کفیناک المستهزئین فقتل الله خمستهم کل واحد منهم بغیر قتلة صاحبه فی یوم واحد اما ولید گذشت بتیری
که مردی از خزاعه بر پرش نشانده و گذاشته بود که خشک شود خواست بردارد شظیهٔ از آن بر اکحلش آمده بگسیخت و هو
یقول قتلنی رب محمد و عاص بحاجتی بیرون رفت سنگی از زیر پای او بیرون رفته بیفتاد و پاره پاره شد و او نیز
میگفت قتلنی رب محمد و اسود باستقبال پسرش بیرون رفته در سایه درختی فرود آمد جبرئیل بامر ملک جلیل سرش
گرفته بر ساق شجر میزد تا بمرد و میگفت قتلنی رب محمد و ابن حارث که پیغمبر بر وی نفرین کرده بود که نابینا
شود و بر پسرش بگرید رفته بود بموضعی که ناگاه جبرئیل نازل شد برگ سبزی در دست داشت و بر روی او میزد
تا کور شد و ماند تا پسرش بمرد او گریست و ابن طاطله بیرون رفت در وقتی بغایت گرم و مقتول بحیلتی شد بازگشت
اهل خانه منع از دخولش کردند فریاد کرد که من حرثم ایشان در غضب شده بقتلش مبادرت کردند و همهٔ این امور در ساعت
واحده بوقوع انجامید و آن چنان بود که روزی هر پنج تن نزد رسول آمده گفتند تا وقت ظهر ترا مهلت دادیم اگر بر
گشتی از این سخن خوب و اگر نه ترا بقتل میرسانیم پس آنحضرت بمنزل خود آمده در را بستند و همانجا نشست جبرئیل
نازل شده آیه آورد که فاصدع بما تؤمر و اعرض عن المشرکین یعنی اظهار امر خود کن و باک مدار از مشرکان آنحضرت گفت
یا جبرئیل چگونه باک ندارم با تهدید که مستهزئین کردند گفت انا کفیناک المستهزئین حضرت فرمود که الان نزد
من بودند جبرئیل گفت من نیز الان کفایهٔ امر ایشان کردم و اما بقیه فراعنه در بدر بسزای خود رسیدند یهودی گفت
برای موسی عصا ثعبان گردید امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم از آن شد و آن چنان که مردی طلبی داشت از ابی جهل
روزی طلب حق خود نموده ابی جهل پروای آن نمیکرد و مشغول بشرب خمر بود یکی از ندمای او بر سبیل سخریه بآن مرد
گفت که من دلالت کنم ترا بکسی که برای تو التماس کند و از ابی جهل حق تو بستاند پس دلالتش بسوی محمد صلعم کرد
و ابو جهل همیشه میگفت که روزی باشد که محمد صلعم بحاجتی نزد من آید و من به او استهزا کنم آمد نزد پیغمبر آمده
گفت که شنیدم که میان تو و عمرو بن هشام یعنی ابو جهل صداقتی است میتوانی که حق مرا از او بستانی آمدهام
تا شفیع من شوی پس حضرت نزد ابو جهل آمده و گفت قم یا ابا جهل و اد حقه یعنی برخیز و ادا کن حق این مرد را
روز کیفیت با ابی جهل شد پس ابی جهل فی الحال برخواست و حق مرد را ادا کرد و بمجلس خود بازگشت یکی از اصحابش
بوی گفت از محمد ترسیدی و حق مرد را ادا کردی جواب داد که معذور دارید مرا چه بر سینه که دیدم از طرف یمین او

مردانی که در دست داشتند حربهائی که میدرخشیدند و از طرف چپ وی دو اژدها دیدم که دندانها بهم میزدند و آتش از چشمهایشان
لمعان میزد اگر امتناع مینمودم ایمن نبودم که مرا هلاک کنند و نیز روزی ابو جهل دعوی کرد نزد قوم که برود کار محمد را کفایت
نماید پس برخواست و سنگی عظیم برداشت و آمد نزد آنسرور در وقتی که در حوالی کعبه در سجود بود و طول عظیم در سجود می
نمود پس سنگ را بر سر مبارک وی رها کرد و سنگ بر پای نحس ابی جهل آمد و مجروح شد وی فزع و متغیر اللون و عرقناک
برگشت قوم از حال او سؤال کردند گفت نخیی فحلی از نزد محمد متوجه من شد دهان باز کرده نزدیک بود که مرا فرو برد
دستم بلرزید و سنگ بر پای من آمد یهودی گفت موسی ید و بیضا داشت امیر فرمود پیغمبر ما اعظم از این داشت چه
هر جا می نشست نور از یسار و یمینش لمعان میزد چنانکه مردم همه مشاهده مینمودند یهودی گفت موسی بر دریا زد و گذشت
امیر فرمود که در غزوه حنین بوادی [illegible] رسیدیم بغایت عظیم چون تقدیر کرده شد بقدر چهارده قامت بود و اصحاب مضطر
شده گفتند دشمن از عقب و وادی در پیش که ای چگونه شود کما قال اصحاب موسی انا لمدرکون حضرت فرود آمده دعا کرد و گفت
بار خدایا هر پیغمبری را دلالتی کرده ایت عظیم مرا نیز بنمای پس سوار شده بر آب دو همه از عقب او روان شدیم و از آب گذشتیم چنانکه
سمهای اسبان تر نشد یهودی گفت برای موسی از سنگ دوازده چشمه بیرون آمد امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم از این
بظهور پیوست روزی که در حدیبیه محصور اهل مکه بودیم اصحاب شکایت تشنگی و قلت آب نمودند حضرت رکوه طلب نمود
دست مبارک بر بالای آن نهاد از میان اصابع آنسرور عیون منفجر شد چندانکه مردان و مرکبان سیراب شدند و مشکها
پر کردند و نیز در حدیبیه قلیبی بود خشک شده حضرت تیری از کیش بیرون کرده براء بن عازب داد و گفت این سهم را در
قلیب بر زمین فرو بر براء چنان کرد فانفجرت اثنتا عشرة عینا من تحت السهم و نیز بتحقیق که صادر شد در یوم المیضات امری
که عبرتی شد و علامتی مر منکران نبوت را مانند معجز موسی ع و آن چنان بود که میضاتی یعنی ظرفی که از آن وضوء
میگرفت طلبید و دست مبارک در آن فرو برد ناگاه آب از آن میضات جوشیدن گرفت و بلند شد چندانکه هشت هزار
مرد از آن آب وضو کردند و آشامیدند و سقیها آب نمودند و هر قدر خواستند برداشتند یهودی گفت بر موسی من
و سلوی نازل شد مرتضی علی ع فرمود بر پیغمبر ما و امتش غنایم حلال شد و پیش از او حلال نبود و غنایم افضل است از من
و سلوی بر این نیز افزوده شد چه نیت عمل صالح بر پیغمبر ما و امتش کردانیده شد بجای عمل صالح فاذا هم احد بحسنة
و لم یعملها کتبت له حسنة فان عملها کتبت له عشرة و پیش از پیغمبر ما برای هیچ پیغمبری این مزیت نبود یهودی گفت تظلیل
غمام از آیات موسی بود حضرت علی فرمود که تظلیل غمامه برای موسی مخصوص تیه بود و محمد ص تظلله الغمام من یوم ولد الی
یوم قبض یهودی گفت اینک داود خدای تعالی آهن را برای او نرم گردانید که از آن درع میساخت امیر فرمود برای پیغمبر ما
اعظم از این کرد فانه لین الله عز و جل له الصخور الصلاب و جعلها غارا یهودی گفت داود بکی علی خطیئته حتی بکت معه الجبال
امیر فرمود پیغمبر ما چون بنماز می ایستاد شنیده میشد از سینه مبارکش آوازی مانند آواز دیگ که بجوش شد و حال آنکه
ایمن گردانیده بود خدای تعالی او را از عقاب و مدت ده سال بر اطراف اصابع قیام مینمود حتی تورمت قدماه و اصفر وجهه و تمام
شب قیام مینمود حتی عوتب فی ذلک بقوله تعالی طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی یعنی انزال قرآن بر تو بجهت این نبود

هو الموضع الذی [illegible] [illegible] تاسع [illegible] [illegible] بخاری [illegible] السلام

الرکوة بالفتح دلو صغیر من جلد

قلیب چاه

که این غایت مشقت و محنت کشی و چندان میگریست که بیهوش میشد باو گفتند الیس الله عز و جل قد غفر لک ما تقدم من ذنبک و ما تأخر فرمود بلی ولیکن شکر آن این میکنم آنچه میکنم افلا اکون عبدا شکورا اگر کوه باداود حرکت میکرد در تسبیح میگفت با پیغمبر ما نیز میکرد روزی با او در جبل حرا بودیم که جبل بحرکت در آمد حضرت فرمود ای جبل قرار گیر که بر بالای تو نیست مگر پیغمبر و صدیق و شهید پس قرار گرفت اطاعة لامره و روزی با آنحضرت بکوهی گذشتیم که دموع میبارید حضرت فرمود ما یبکیک چه چیز بگریه میدارد ترا ای جبل باواز بلند گفت روزی مسیح بر من گذشت در حالتی که مردم را تخویف میکرد مرا از ناری که وقودش ناس و حجارة بود و من از آنوقت که این سخن شنیدم میگریم که مبادا از آن حجاره باشم حضرت فرمود لا تخف تلک حجارة الکبریت پس کوه ساکن شد و قرار گرفت یهودی گفت اینک سلیمان اعطی ملکا لا ینبغی لاحد من بعده امیر فرمود پیغمبر ما صلی الله علیه و آله افضل از این عطا کرده شد روزی نازل شد بر او ملکی که هرگز هبوط نکرده بود بارض آن میکائیل بود و گفت یا محمد اگر پادشاهی و زمین خواهی اینک مفاتیح خزائن ارض برای تو آورده ام بستان و جمیع کوههای زمین ذهب و فضه گردد برای تو و با تو سیر کنند هر جا که سیر کنی و این همه که گفتم از تو باشد بی آنکه کم شود از تو چیزی که مهیا و آماده است برای تو در آخرت حضرت نظر بسوی جبرئیل که خلیل وی بود از جمله ملائکه نمود جبرئیلش بتواضع و بندگی اشاره نمود پس حضرت در جواب میکائیل گفت میخواهم که پیغمبر باشم و بطریق بندگان زندگانی کنم اکل یوما و لا اکل یومین تا ملحق شوم ببرادران خود از انبیاء و هیچ کونه رغبتی بانفانی پادشاهی دنیا با بجمله که گفتی ندارم فزاده الله الکوثر و اعطاه الشفاعة و ذلک اعظم من ملک الدنیا من اولها الی آخرها سبعین مرة و وعده المقام المحمود و چون روز قیامت شود خدا ایشهرا برابر عرش خود نشاند فهذا افضل مما اعطی سلیمان یهودی گفت سلیمان را ریاح مسخر بود باد ویرا سیر میفرمود بهر جا که میخواست از بلاد خود شرعیق که چاشت یکماه راه طی میکرد و شام یکماه راه علی ع گفت بر پیغمبر ما افضل از این داده شد چه در کمتر از ثلثی از شب از مکه بمسجد اقصی که یکماهه راهست سیر فرمود و از آنجا بملکوت سماوات که پنجاه هزار ساله راهست عروج نموده و منتهی شد بساق عرش فدنا بالعلم فتدلی یعنی از آنجا نزدیک شد بسوی خدای تعالی بحسب علم و دانش و معرفت نه بحسب مکان و طی مسافت پس فرو هشته شد بسوی آنحضرت رفرف اخضر از بهشت که بنورش فرو گرفت بصر مبارکش را بان نور دیده و مشاهده کرد عظمت خود را بفؤاد و لم یرها بعینه یعنی اندیدن بدل بود نه بچشم فکان قاب قوسین او ادنی و این کنایتست از غایت قرب فاوحی الی عبده ما اوحی و از جمله ما اوحی آیه بود که در سوره بقره است لله ما فی السموات و ما فی الارض و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء و الله علی کل شیء قدیر یعنی خدا راست هرچه در آسمانها و زمینهاست و اگر اظهار کنید هرچه را که در نفسهای شماست یا پنهان کنید که محاسبه خواهد کرد شما را بان پس میامرزد هر که را خواهد و عذاب میکند هر که را خواهد و این آیه بر جمیع انبیای سابق عرض شده بود و بر امتان خود عرض کرده بودند و بسبب ثقل این آیه و گرانی عمل بمقتضای آن ابا نمودند از قبول آن و چون بر آنحضرت عرض شد رد وی بر امت خود عرض نمود و قبول کردند و چون بساق عرش رسید حق تعالی بر سبیل تقریر قبول وی فرمود آمن الرسول بما انزل الیه من ربه پیغمبر از جانب

[illegible] غدوها شهر و رواحها شهر

است

امت فرمود والمؤمنون کل امن بالله وملائکته وکتبه ورسله لانفرق بین احد من رسله حق تعالی از قبول ایشان با عدم
طاقت رحم نموده رفع مقتضای ان فرموده وگفت لایکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت پیغمبر ص چون
خدا را در مقام رحمت دید طلب عفو از سهو و نسیان که امم سابقه بان مؤاخذ بودند نموده گفت ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا
او اخطانا حقتعالی این را نیز رفع نموده پیغمبر ص طلب زیادتی کرده در رفع اصر و ثقلی که بر امم سابقه بود استدعا نموده گفت ربنا
ولا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا حق تعالی این را نیز عطا کرده گفته شدائد و اصاری که بر امم سابقه بود از امت
تو برداشتم چه نماز ایشان قبول نبود مگر در بقاع معینه از ارض خواه دور بودند از ان بقاع و خواه نزدیک و برای تو
و امت تو همه جای زمین را مسجد گردانیدم و امم سابقه را چون نجاستی میرسید مامور بودند بقراض کردن موضع
نجاست وقد جعلت الماء لامتک طهورا و قبول قربانی که بر اعناق خود بار میکردند به بیت المقدس حمل میکردند این بود
که ناری نازل شده ان را میسوزاند و صاحب قربان مسرور مراجعت نماید و الا خاسر محزون برگردد و از قربانی امت تو فقرا
و مساکین تناول نمایند و انتفاع یابند و اگر قبول باشد ثوابش مضاعف کنم و الا دفع عقوبات دنیا نمایم و نماز ایشان
در ظلم لیالی و انصاف ایام بود و پنجاه نماز بود و در پنجاه وقت از شبانه روز و برای امت تو پنج نماز است در پنج وقت از اطراف
لیل و نهار و جعلت لهم اجر خمسین صلوة و حسنه امم سابقه بحسنه بود و سیئه بسیئه و حسنه امت تو بده حسنه و سیئه
بسیئه و گناه ایشان بر در بهای خانهای ایشان نوشته میشد و همه بران مطلع میشدند و توبه ایشان این بود که محبوب
ترین خوردنیها بر خود حرام کنند و اگر قبول میشد در عرض صد سال و هشتاد سال و پنجاه سال قبول میشد بعد از ان
که بازاء ان گناه بوده دنیا عقوبتی کرده شود و گناه امت تو پوشیده شده امت بستر های غلیظ و گناه پنجاه ساله و صد
ساله بخشیده میشود بتوبه که طرفة العینی کنند بدون اجرای عقوبتی و تحریم مباحی و چون آنحضرت ص نوازش التفات
الهی تا باین مرتبه دید طلب زیادتی نموده گفت ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به حق تعالی قبول فرمود گفت بتحقیق که
برداشتم از امت تو سختیها و بلاهای امم سابقه را و حکایت کرده شود برای تو انکه تکلیف نکرده ام هیچ امتی را با نچه بیرون
طاقت ایشان باشد حضرت درخواست عفو و غفران از امت نمود و گفت واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا حق تعالی
فرمود که عفو کردم از تائبان امت تو پس حضرت گفت فانصرنا علی القوم الکافرین حق تعالی فرمود قبول کردم و نصرت دادم
امت ترا بر جمیع کافران و انکه امت تو در قلت نظر بجمیع عالمیان مانند خال سفیدی باشد که بر بدن گاو سیاه باشد
همیشه ایشان غالب و قاهر باشند بر طوایف عالمیان و استخدام کنند مر عالمیان را و هیچ کس استخدام ایشان نتواند کرد
و واجب است بر من که غالب گردانم دین ترا بر همه ادیان تا باقی نماند در شرق و غرب ارض دینی مگر دین تو و یا دینی که ادای جزیه کنند
باهل دین تو یهودی گفت شیاطین مسخر سلیمان بودند یعملون له ما یشاء من محاریب و تماثیل امیر المؤمنین ع فرمود برای
پیغمبر ما افضل از این عطا شد چه شیاطین مسخر سلیمان بودند در حالتی که باقی بودند بر کفر خود و مسخر پیغمبر ما شدند
و قبول ایمان کردند و ترک کفر و تمرد و عصیان نمودند و نه کس از اشراف ایشان از جن نصیبین و یمن نزد حضرت آمدند
و قران شنیدند و معذرت خواستند و گفتند ما گمان نداشتیم که ... نده خواهد شد کسی بعد از مردن حشری نیامده و نخواهد

المحدث ... القربان ما تقتضیه النفس من ... رحمة الله ... نعلیلها ... من الفرقه ... اکمل ... نعل ... هابیل و ... قابیل ... هابیل ... قربان هابیل

الموحدة بین ما بین بلد بین الشام والعراق ... منزل المعز ... مذهبان ... اسماء احد ... ومنهم من ... منتخب

بود و نوبتی دیگر هفتاد و یکهزار نفر از ایشان آمده معذرت خواستند و مبایعه کردند بصلوة و صیام و زکوة و حج و جهاد و نصح
و اخلاص با مسلمانان و بعثت پیغمبر ما عام و شامل شد مر جن و انس را یهودی گفت اینک یحیی بن زکریا گویند انه اوتی الحکم
صبیا داده شد حکمت و علم و فهم در حالت کودکی و همیشه میگریست بی آنکه گناهی از او صادر شود روز بروز میبرد امیر المؤمنین
فرمود که کار پیغمبر ما از این عظیم تر بود چه زمان یحیی زمان جاهلیت و عبادت اوثان نبود بلکه انبیا بودند و دین و توحید
و علم و حکمت شایع بود و بر پیغمبر ما داده شد حکم و علم و فهم در کودکی با آنکه زمان جاهلیت بود و در میان عبدهٔ اوثان
و حزب شیطان نشو و نما میکرد و هرگز میل بعبادت صنمی ننموده و غیر خدا یکانه نپرستیده و هرگز دروغ نگفته و سلطان
قوم را راضی نشد و کان امینا صدوقا حلیما و هفته هفته و بیشتر و کمتر روزه میگرفت و چون از غمخواری نصیحتش میکردند
میفرمود انی لست کاحدکم انی اظل عند ربی یطعمنی و یسقینی یعنی من مانند شما نیستم که بتنگ آیم و عاجز شوم از نخوردن
و نیاشامیدن ماکولات و مشروبات متعارفه بلکه من قیلوله میکنم نزد پروردگار خود و او مرا طعام و شراب عنایت می
فرماید و در نماز چندان میگریست که مصلای مبارکش تر میشد از خشیت خدا بی آنکه ارتکاب گناهی یهودی گفت اینست
عیسی ابن مریم بزعم ایشان انه تکلم فی المهد صبیا امیر المؤمنین ع فرمود پیغمبر ما در ساعتی که بزمین آمد از شکم مادر دست چپ
بر زمین نهاد و دست راست برداشته کلمه توحید گفت و در آن لحظه نوری از دهن مبارکش درخشان شد که دیدند اهل
مکه قصرهای بصرای شام و قصور حمرای سماوه و قصور بیض اصطخر را با حوالی و نواحی هر کدام و در شب مولد آن
حضرت دنیا پر نور و روشن شد که جن و انس و شیاطین باضطراب در آمدند و گفتند در زمین حادثه عظیمی حادث شده
و مشاهده میشد در آنشب صعود و نزول ملائکه که بعضی باسمان میرفتند و بعضی از آسمان نازل میشدند و ابلیس بنا
بر مشاهده اعاجیبی که آنشب واقع میشد اراده کرد که باسمان رود تا حقیقتی معلوم کند و او را در آسمان سیم جا نگذاشتی
بود و سایر شیاطین نیز رفتند که استراق سمع کنند و از ملائکه چیزی معلوم نمایند که ناگاه همه ممنوع شدند برجم شهاب
یهودی گفت عیسی ابراء اکمه و ابرص مینمود حضرت امیر فرمود از پیغمبر ما نیز ابرای ذوی العاهات صادر شد روزی از احوال
مردی از اصحاب خود سؤال کرد گفتند یا رسول الله از شدت عاهت و آفت مانند جوجه مرغی شده که پر بر نیاورده باشد حضرت
بعیادت او توجه فرمود گفت تو در حالت صحت بچه دعا مداومت میکردی آن مرد گفت که همیشه میگفتم ربنا ما عقوبته تعاقبنی
بها فی الاخرة فعجلها لی فی الدنیا یعنی خدایا هر عقوبتی که در آخرت مرا خواهی کرد در دنیا تعجیل کن بآن تا در آخرت آسوده
باشم حضرت فرمود چرا نگفتی اللهم آتنا فی الدنیا حسنة و فی الاخرة حسنة یعنی بار خدایا در دنیا و آخرت با من احسان
و نیکوئی کن آن مرد این کلمات بر زبان راند فی الحال شفا یافت فقام صحیحا و خرج معنا و نیز روزی مردی از جهینه نزد آنحضرت
آمد که اکثر اعضای او از مرض جذام ریخته بود حضرت قدحی از آب برداشته آب دهن مبارک خود در آن افکنده فرمود که جسد
خود را باین آب مسح نماید فی الحال شفا یافت بنوعی که هیچ اثر جذام با وی نماند و نیز ابرصی نزد آنحضرت آمد حضرت آب
دهن مبارک خود بوی افشاند آن مرد برنخواست از پیش او مگر صحیح و سالم و نیز روزی زنی آمد و گفت یا رسول الله پسرم مشرف
بر موت شده و هر چند طعام باو عرض میکنیم از کثرت تشنگی قدرت بر تناول ندارد حضرت برخاسته آمده گفت جانب نیا

بسوی آسمان هم

نوع نباتات علی نفاعلت انواع تحت ناز و بطین لکسل او فترة

عبدالله ولی الله یعنی ای ثمر خدا و برشوا زدوست خدا نغام صحیحا و قتادة بن ربعی را در روز احد تیره بر چشم امد او
حدقه بیرون افتاد حضرت دست مبارک بران گذاشت فی الحال صحیح شد بنوعی که از چشم دیگرش چیزی بادقی نور و حسن بتر
نداشت و محمد بن عبدالله بن عتیک را در جنگ ابن ابی الحقیق دست از بدن جدا شده و حضرت دست جدا شده را بجا خود
نهاده دست مبارک بران مالیده فی الحال بنوعی متصل شد که از دست دیگر فرق نداشت و محمد بن مسلمه را در جنگ کعب
اشرف بچشم و دست عبدالله ابن انیس را بچشم مانند این رسید آنحضرت دست مبارک مالیده صحیح شد یهودی گفت عیسی
احیای موتی مینمود امیر ع فرمود زنده کردن مرده نیست مگر حلول حیات در چیزی حیات و در دست پیغمبر ما
سنگ ریزها تسبیح میکردند و اگر مرده با مسیح سخن میگفت با پیغمبر ما مرده گان نیز سخن میگفتند و استغاثه از
عذاب کردند و نیز زنی در طایف گوسپندی مسموم بریان کرده نزد آنحضرت آوردند خواست که تناول نماید گوسفند
مسموم بزبان درامد که یا رسول الله لا تاکلنی فانی مسمومة پس اگر بهیمه در حال حیات سخن گوید از اعظم بینات نیست تکلم
که بعد از ذبح و سلخ و بریان کردن سخن گوید و نیز آنحضرت شجره را آواز میکرد و جواب میشنید و با بهایم سخن میگفت
و میشنید و سباع با او تکلم نمودند و گواهی بنبوتش دادند و تحذیر از مخالفتش نمودند یهودی گفت عیسی کان یخبرهم
بما یاکلون و ما یدخرون امیر ع فرمود که عیسی از چیزی خبر میداد که صاحبش علم بان داشت و عیسی در حایطی و پرده مستور
بود و پیغمبر ما از چیزی خبر میداد که هنوز موجود نشده بود و دیگری علم بان نداشت مانند موت کرکی خواهد بود و
حرب کرکی خواهد شد و که کشته خواهد شد و بسیار بود که مردی میامد که از آنحضرت سؤال کند میفرمود تو خواهی
گفت یا من بگویم و میگفت هر چه او خواسته بود و آنحضرت وقتی که در مدینه بود خبر میداد اهل مکه را از اسرار ایشان
در مکه از جمله عمر بن وهب نزد او امده گفت امده ام که پسر مرا که گرفتار کرده اید خلاص کنم حضرت فرمود دروغ گفتی
بلکه میان تو و صفوان ابن امیه صحبتی واقع شده و یاد کشتگان بدر کردید و گفتید والله للموت خیر لنا من البقاء
مع ما صنع محمد بنا و هل حیوة بعد اهل القلیب و تو گفتی والله که اگر عیال و دین نمیبود میرفتم و ترا راحت میرسانیدم
از قتل محمد صفوان تعهد عیال و تقبل دین تو کرده امده که مرا بقتل رسانی عمر گفت صدقت یا رسول الله فانا اشهد
ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و مانند اینخبر بسیار است یهودی گفت عیسی از گل هیئات مرغی ساخت و نفخ در او
کرده مرغی شد امیر ع فرمود مانند و شبیه این از پیغمبر ما نیز صادر شده در روز حنین آنحضرت حجری برداشت و آن حجر
بتسبیح و تهلیل درامد پس حجر را گفت پاره شو حجر سه پاره شد و از هر پاره شنیده میشد غیر آنچه از پاره دیگر
شنیده میشد و نیز در بطحا شجر را طلبیده هر شاخ شجره بتسبیح و تهلیل درامده پس به شجره گفت منشق شو
شجره بدو نصف شد پس گفت متصل شو متصل شد پس گفت گواهی ده بنبو[illegible] گواهی داد بنبوت او پس گفت بمکان
خود باز شو و تسبیح و تهلیل گویان چنان کرد که فرموده بود یهودی گفت عی[illegible]ر بود امیر فرمود که حضرت محمد
ازهد الانبیا بود چه آنحضرت سیزده زن داشت بغیر از کنیزکان و هرگز نزد آنحضر[illegible] مائده ننهادند که در آن طعامی
باشد که اهل نعم تناول کنند و هرگز نان گندم تناول ننمودند و از نان جو نیز هرگز چندان تناول نکرد که سیر

شود در همین شب که در پی آنحضرت رحلت نمود و درع مبارک او بچهار درهم نزد یهودی در رهن بود و ما ترک صفراء ولا بیضاء
ما وطی له من البلاد و مکن له من غنایم العباد یعنی دینار و درهمی از او نماند با آنکه بلاد را گرفت و غنایم را صاحب شد و بسا
بود که در روزی صد هزار و چهارصد هزار قسمت میکرد و چون شام میشد سائلی میرسید میگفت والذی بعث
محمدا بالحق ما امسی فی آل محمد صاع من شعیر ولا صاع من تمر ولا درهم ولا دینار پس یهودی گفت اشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا رسول الله و گواهی میدهم که خدای تعالی هیچ پیغمبری و رسولی را درجه و فضیلتی نداده مگر آنکه در باره
محمد صلعم همه آنها را جمع فرمود و زیاده نیز نمود باضعاف درجات **فصل بیست و دوم از باب دوم از مقاله سوم**
در بیان معراج آنحضرت بدانکه اگرچه کیفیت وقوع معجزات و خوارق عادات و جواز آن علی الاطلاق مبین
شد لیکن خصوص معجزه معراج بنابر استبعاد عظیم که در خاطر قرار یافته نسبت بانچه مشهور شده از فلاسفه از امتناع
خرق افلاک محتاج بزیادتی بیان است و لهذا اختلافی عظیم در میان اهل ملت در آن واقع شده بعضی بر آنند که این قضیه در
منام واقع شده و جمعی بر آنند که در یقظه واقع شده بود لیکن بروح تنها لا مع الجسد و بعضی بجسد قائلند لکن الی المسجد
الاقصی الی فوق السماء چنانکه دال است بر آن احادیث وارده در قضیه معراج مخالفین مستندند یا بمجرد استبعاد — و حق است که در یقظه بود با جسد از مکه تا اقصی و از مسجد اقصی الی فوق السماء
اکثر معتزله زیرا بانچه مروی شده از عایشه که گفت والله ما فقد جسد محمد صلعم و از معاویه که گفتند انها کانت رؤیا صالحة
و ضعف روایتین سیما که در مقابل احادیث مستفیضه و قول اکثر عظمای علمای ملت وارد شده محتاج بیان نیست اما
استبعاد چون در اکثر مستند بقول مشهور از فلاسفه است مرتفع است به بیان حقیقت حال در مسئله مذکوره پس گوییم
باید دانست که ممتنع بر دو گونه است اول ممتنع عقلی و آن امریست که دلیل عقلی قائم باشد بعدم جواز وقوعش مانند وجود
حادث بلا سبب مطلق دویم ممتنع عادی و آن امریست که دلیل قائم نباشد عقلا بعدم جواز وقوعش مگر عدم سبب عادی
مانند مجیء شجره چه اسباب عادیه حرکت ارادی در شجره معلوم الانتفاء است پس وقوع حرکت ارادی از شجره بحسب عادت
ممتنع باشد لیکن چون انتفاء اسباب عادیه مستلزم انتفاء سبب مطلق نیست پس وقوع حرکت ارادی از شجره ممتنع عقلی نباشد
و واجب است بودن معجزه از قسم دویم و الا معجزه نبودی و جایز نیست بودنش از قسم اول و الا بر عقل واجب میشدی تکذیب
آن مثلا اگر شخصی دعوت نبوت کند و گوید معجزه من این است که من جمع میان نقیضین کنم هر آینه واجب باشد مبادرت
بتکذیب وی چون این مقدمه دانستی بدانکه فلاسفه را دلیلی نیست بر عدم جواز خرق بر افلاک غیر فلک محدد جهات
چه دلیل امتناع این است که خرق مستلزم حرکت مستقیمه است یعنی حرکت از جهتی بجهتی و حرکت از جهتی بجهتی موقوف
بر اینکه جهات متعین شده باشد پیش از آن حرکت پس هر چه محدد جهات باشد یعنی جهات باو متعین شود حرکت مستقیم
نتواند کرد و ظاهر است که این دلیل مخصوص بمحدد جهات است و در فلکی دیگر جاری نیست پس خرق افلاک دیگر نزد
ایشان ممتنع عقلی نباشد لیکن ایشان چون قائلند که ماده فلکیات [illegible] ماده نیست که قبول انفعالات متجدده تواند
کرد مانند عناصر و خرق جسم بحسب عادت موقوف است بر قبول ماده وی مر انفعال تجددی را که از خرق بهم رسد پس
خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عادی باشد نه ممتنع عقلی و قضیه معراج موقوف بر وقوع خرق محدد جهات نیست

الا در

واحادیث مرویه مشعر بوقوع آن نیز پس استبعاد وقوع معراج بالکلیه مرتفع باشد وبالله التوفیق **فصل بیست و یکم از باب دوم از مقاله سوم در بیان کرامات اولیا** بدانکه ولی بمعنی دوست باشد و دوست فی الحقیقه آن باشد که محبوب خود را ورضای وی را بر جمیع مرضیات اختیار کند و بر گزیند پس ولی الله کسی باشد که رضای پروردگار خود را بر رضای خود و رضای جمیع مخلوقات اختیار کند و چون چنین باشد لا محاله بخلاف رضای او عمل نکند و بر رضای او چیزی نگزیند و شک نیست که این مرتبه ایست بغایت بلند و فی الحقیقه انسان مخلوق نشده مگر بجهة تحصیل این مرتبه عظمی و وجوب بعثت در قضای الهی مقدر نشده الا برای هدایت باین غایت قصوی لیکن هر که ادعای این مرتبه کند تصدیق او واجب نباشد مگر آنکه دلیلی قائم بر عصمت او باشد و تکذیب وی نیز لازم نشود مگر آنکه منافی آن بظهور رسد پس اولیاء الله علی الیقین انبیا و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین باشند و سایر مومنان بحسب ظهور آثار علم و عمل در ایشان و عدم منافی آن در مظنه جواز و امکان باشند و چون شخصی باین مرتبه رسد ظهور خوارق عادات که امر نیست ممکن یا از او عجیب نباشد و گاه باشد که واجب شود چنانکه در ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین و مشتمل بمعجزه نشود چه معجزه مقرون بدعوت نبوت باشد و این طایفه منزه باشند از ادعای مرتبه که در شان ایشان نباشد و اگر احیانا شخصی دیگر آن کند بر سبیل اتفاق واهمانیه در دست او ظاهر نشود مگر بر سبیل شعبده و سحر و سایر امور باطله که معرفت آنها بمعرفت مجاری عادات و معرفت در علم باسباب عادیه و غیر آن حاصل تواند شد و ظهور خرق عادت را در دست اولیاء الله کرامت گویند بنا بر آنکه لا محاله مبنی بر کرامتی و منزلتی باشد مر ایشانرا نزد خدا تعالی و آیا جایز یا واجب باشد ولی را ادعای مرتبه ولایت خلافی است و شک نیست که جماعتی که منصوص باشند از جانب خدا و رسول خدا بجهة ارشاد و هدایت خلق و حجة الله باشند مر ایشانرا جایز بلکه واجب است ادعای این مرتبه و اظهار آن حسب المقدور و ظهور خوارق عادات بر طبق آن معجزه باشد مر ایشانرا از راه تصدیق ایشان و در غیر ایشان عدم ادعای این مرتبه و عدم تعمد و قصد بر اظهار خوارق عادات اولی تواند بود **باب سوم از مقاله سوم در امامت** و در آن چند فصل است **فصل اول در بیان معنی امامت و وجوب عصمت و نص و افضلیت در امام** بدانکه هر که معنی نبوت را دانسته باشد و سبب حاجت بوجود نبی را شناخته باشد چون رجوع بحال خود کند و قیاس حال سایر ناس سیما مکلفین بخود نماید شک نکند در بقای حاجت بوجود چنین شخصی در هر زمانی از ازمنه سیما از منه بقای تکلیف لیکن چون وجود نبی در هر زمانی از ازمنه بنا بر عدم استعداد ماده قابله و یا بنا بر مصلحتی دیگر که حق سبحانه مختص است بمعرفت آن واقع نیست پس حاجت بوجود شخصی که دون مرتبه نبی باشد لیکن کفایت حاجت مکلفین از او حاصل تواند شد ثابت باشد و وجود چنین شخصی در هر زمان مستبعد نیست نه عقلا و نه عادة اما عقلا ظاهر است و اما عادة بنا بر آنکه وجود علمای کاملین در اکثر ازمنه بلکه در هر زمان واقع است لیکن چون تکلیف و شرایع از جانب خداست نیز از جانب خلق پس عالمی که کفایت حاجت در امور متعلقه بدین و شریعت تواند کرد باید که منصوص از جانب خدا و ماذون از او باشد و اگر نه کفایت دینی از او حاصل نتواند شد و این در نهایت ظهور است و از اینجا ظاهر شود که عمل بر او نیابت

در امور متعلقه بدین نتواند کرد چه رای و قیاس از خلق است نه از خدا و کسی اگر گمان کند که پیغمبر صلی الله علیه وآله در امری
از امور عمل برای خود کرده و منتظر وحی نبوده هر آینه بغایت جاهل باشد بامر نبوت و بحقیقت نبی و چنین کسی از مرتبهٔ
دینداری خارج بودنش اقرب است نزد عقلا سیما که مخالف نص قرآن مجید است که وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی
و تخصیص این ببعضی امور در نهایت رکاکت است چه جمیع امور متعلقه بدین علی السویه است در حاجت باذن الهی و وحی ربانی
و هرگاه پیغمبر عمل برای خود نکند دیگری را چه یارای این باشد پس هرگاه وجود علما در هر زمان واقع باشد در زمان نبی
اولی خواهد بود و هرگاه نبی حکم ببقای شریعت و تکلیف کرده باشد و خبر بوقوع ختم نبوت داده و حاجت ناس بوجود
رئیس عالم مرشد هادی امر و ناهی که از او فرا گیرند و باو رجوع نمایند معلوم و وجود شخصی لایق اینمرتبه بالاتفاق واقع
پس نشاید و روا نبود که پیغمبر تعیین نکند شخصی را از علما بجهت قیام باموری مکلفین و حال آنکه بیان کرده باشد امور غیر
ضروریه را نیز از امور متعلقه بآداب و عادات حتی در اکل و شرب و دخول حمام و خلا پس چگونه جایز باشد اهمال چنین امری
که موقوف علیه جمیع امور شرعیه باشد سیما باعتراف مخالفین که این امر از اهم واجبات شمرده اند و اشتغال صحابه را از دفن
و تجهیز و تکفین پیغمبر ص بتعیین خلیفه دلیل این ساخته پس مراد از امامت نیست مگر ریاست عامهٔ مسلمین در امور دنیا و دین
بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر و از عجایب امور است که تعریف مذکور برای امامت متفق علیه است میان ما و مخالفین کما
و حال آنکه هیچ یک از خلفا و ائمه که ایشان مختص اند بقول بامامت ایشان متصف نیستند بجمیع امور معتبره در مفهوم امامت
بتعریف مذکور چه ریاست در امور دین لامحاله موقوف است بر معرفت امور دینیه بالضروره و ایشان عالم بودن امام را
شرط نمیدانند در امامت و مدعی آنهم نیستند که هیچ یک از ائمه ایشان عالم بجمیع امور دین بوده اند و نیز ریاست در امور
دین موقوف است بر عدالت بالضروره و ایشان آن را نیز شرط ندانسته اند و تصریح بعدم اشتراط این امر در اکثر کتب ایشان
موجود است از جمله در شرح مقاصد گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر و غلبه است و هر که متصدی امامت بقهر
و غلبه شود بدون بیعت اگرچه فاسق باشد علی الاظهر منعقد شود خلافت برای او و نیز گفته و یجب طاعة الامام ما لم یخالف
حکم الشرع سواء کان عادلا او جائرا و هم چنین در سایر کتب ایشان چنانکه بر ادنی متتبع پوشیده نیست و نیز خلیفگی از پیغمبر
موقوف است بر اذن پیغمبر بالضروره و آنچه از شرح مقاصد نقل کرده شد ظاهر است عدم اعتبار ایشان این شرط را
نیز و نیز خود متفطن باینمعنی شده و گفته که فان قیل الخلافة عن النبی ص انما تکون فیما استخلفه النبی فلا یصدق التعریف
علی امامة البیعة و نحوها فضلا عن ریاسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان یکون بوسط او بدونه
یعنی اگر کسی اعتراض کند که خلافت از نبی نمیتواند بود مگر باینکه نبی خود خلیفه کند پس تعریف امامت صادق نباشد بر
امامتی که از بیعت یا شوکت ثابت شود چه جای امامتی که بتعیین امام ثابت شود جواب گوییم که لانسلم که خلافت از نبی
موقوف بر خلیفه کردن نبی باشد و بر تقدیر تسلیم مراد از خلیفه کردن نبی اعم است از اینکه بیواسطه باشد یا بواسطه
پوشیده نیست رکاکت این جواب چه منع توقف خلافت بر خلیفه کردن مستخلف که بمعنی اذن و نص اوست منع امری است بدیهی
البطلان که بر صبیان مکتب مخفی نیست هرگاه تسلیم مقدمه ممنوعه کرده شد تعمیم بواسطه و بیواسطه بهیچ وجه صورت نتواند

باشد چه ثبوت بواسطه فرع ثبوت واسطه است و مفروض این است که خلافت بدون استخلاف نشود پس خلافت خلیفه اول ثابت نتواند شد و چون اصل ثابت نشود فرع چگونه ثابت تواند شد اگر گویند مراد از واسطه اعم است از خلیفه و کل امت باین معنی که هرگاه کل امت اتفاق کنند بر خلیفگی شخصی از نبی بمنزله است که نبی خود استخلاف آن شخص کرده باشد جواب گوئیم که قطع نظر از عدم مساعدت لفظ واسطه کرده سخن در این است که اینمعنی اعنی اتفاق غیر مستخلف در تحقق خلافت کافی نیست نه عقلا و نه عرفا چنانکه پوشیده نیست سیما در خلافت شوکت و الحمد لله علی وضوح الحجة پس از نفس تعریف امامت که متفق علیه است ثابت شد وجوب عالم بودن امام و عادل بودنش و وجوب نص نبی بر امام و مراد از امام نیست مگر عالم عادل منصوص علیه اما وجوب عصمت بیانش این است که مراد ما از عصمت در امام نیست مگر عدالت لیکن عدالت شخصی هرگاه منصوص علیه بامامت و خلافت باشد محقق و ثابت باشد و واجب باشد بقای او بر حکم عدالت و روا نبود خروج وی از مقتضای آن و عدالت غیر منصوص علیه چنین نبود پس فی الحقیقه عصمت نباشد مگر تاکد عدالت و وجوب بقا بر حکم آن و اما وجوب افضلیت امام که اجماعی علمای ماست بنا بر این است که چون ثابت شد منصوص علیه بودن امام و ترجیح مفضول بر فاضل عقلا قبیح است و ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد افضلیت امام بلی اگر نص بر امام واجب نبود و امامت باختیار امت ثابت میشد ترجیح مفضول از امت ممتنع نبود و افضلیت امام ثابت نمیشد لیکن چون ثابت شد وجوب نص واجب باشد ثبوت افضلیت

فصل دویم از باب سوم در ذکر اختلاف ناس در امامت و امور و شرایطی که معتبر است در آن

بدانکه این مسئله اعظم مسائل خلافیه است بلکه جمیع اختلافات دینیه متفرع است بر این اختلاف و جمیع مذاهب هفتاد و سه گونه منشعب از اختلاف در امامت قال صاحب کتاب الملل و النحل اعظم خلاف بین الامة خلاف الامامة اذ ما سل سیف فی الاسلام علی قاعدة دینیة مثل ما سل علی الامامة فی کل زمان و اول کسی که این خلاف از او صادر شده عمر بود جزاه الله بما فعل که حضرت نبوی صلعم در مرض موت کاغذ و دوات طلبید که بنویسد وصیتی تا کسی را مجال خلاف نماند چون مکرر در ایام حیات نصوص امامت و خلافت از معدن نبوت صدور یافته بود و حضرت میدانست که اصحاب عمل بمقتضای آن نخواهند کرد یا انکار آن خواهند نمود اراده کرد در حال مرض موت که آن وصیت نوشته شود تا طرق مخالفت مسدود باشد گفت ائتونی بدواة و بیضا لازیل عنکم مشکل الامر و اذکر لکم من المستحق لها بعدی عمر متفطن باینمعنی شده نگذاشت و گفت دعوا الرجل فانه لیهجر و قیل یهذی و فی بعض الروایة الرجل قد غلب علیه الوجع فی لیهجر حسبنا کتاب الله یعنی این مرد مرض بر او غالب شده و هذیان میگوید بس است ما را کتاب خدا انتهی و این روایت علی اختلاف العبارات متفق علیه است میان ما و مخالفین ما و در بسیاری از کتب حدیث ایشان بطریق ایشان مروی شده و اکثر علمای ایشان نیز در کتب کلامیه و غیر کلامیه خود نقل نموده اند و اعتراف بصحت آن کرده اند ارباب سیر و تواریخ نیز نقل آن در کتب تصانیف خود نموده اند و بعبارتی که اول مذکور شد غزالی در کتاب سر العالمین آورده و مضمون روایات علی اختلاف العبارات نزدیک بهم است و علامه در کتاب کشف الحق و نهج الصدق از مطاعن عمر که از اهل

التهاجر التقاطع و الهجر ایضا الهذیان نقد هجر المریض یهجر هجرا فهو هاجر و الکلام مهجور (منه)

سنت نقل کرده اند این روایات را از صحیح مسلم نقل کرده که چون رسول الله صلعم بیمار شد دوات و کاغذ طلبید تا بنویسد
کتابی که مختلف نشوند بعد از او و اراده آنحضرت آن بود که نص کند در حالت موت بر پیشوائی علی ع پس عمر منع کرد و گفت
پیغمبر شما هذیان میگوید پس غوغا شد و اختلاف کرده اند آنحضرت دلتنگ شد گفت دور شوید و صاحب کتاب
ملل و نحل که از اعاظم علمای اهل سنت است در اول کتاب مذکور گفته که اول اختلافی که در عالم شد مخالفت ابلیس بود
از سجده آدم علی نبینا و علیه السلام و اول اختلافی که در زمان اسلام در مرض موت پیغمبر صلعم واقع شده مخالفت عمر بود که
منع نمود که وصیت پیغمبر نوشته شود و نقل کرده از محمد بن اسمعیل البخاری باسناده عن عبدالله بن عباس قال لما اشتد
بالنبی صلعم مرضه الذی توفی فیه قال ائتونی بدواة و قرطاس اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعده فقال عمر ان رسول الله صلعم قد غلب علیه
الوجع حسبنا کتاب الله و گفتگو بسیار شد پس حضرت فرمود برخیزید از پیش من لا ینبغی عندی التنازع قال ابن عباس رض
الرزیة کل الرزیة ما حال بیننا و بین کتاب رسول الله یعنی مصیبت عظیم حایل شدن و مانع شدن عمر بود میان ما
و میان نوشته پیغمبر صلعم و بالجمله خلاف در این مسئله در چند موضع واقع است اول در اینکه این مسئله از اصول دین است
و یا از فروع جمهور اهل سنت بر آنند که از فروع است بنابر آنکه بقای دین را موقوف ندارند بر وجود امام بلکه نظام امور
مسلمین را منوط باو دانند پس اگر امور مسلمین بنحوی دیگر منتظم شود محتاج نباشند بامام قال شارح المقاصد لا نزاع
فی ان مباحث الامامة بعلم الفروع الیق بنابر آنکه قیام بامامت و نصب امام از فروض کفایاست که عبارتست از امور کلیة
که شارع قصد تحصیل آن فی الجمله کرده نه از هر احدی و لا خفاء فی ان ذلک من الاحکام العملیة دون الاعتقادیة لیکن چون
شایع شده بین الناس در باب امامت اعتقادات فاسده و اختلافات بارده سیما از فرق روافض و خوارج لهذا الحاق
کرده اند متکلمین باب امامت را در ابواب علم کلام انتهی کلام شرح المقاصد و جمهور امامیه امامت را از اصول دین دانند
بنابر آنکه بقای دین و شریعت را موقوف دانند بوجود امام چنانکه ابتدای شریعت موقوفست بوجود نبی پس حاجت
دین بامام بمنزله حاجت دین است بنبوت و بیانش در فصل اول گذارده شد و نیز حدیث مستفیض مقبول بین الجانبین که قول
معصوم و زبان بحسب ظاهر اجماعی امت است و هو قوله صلعم من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة مؤید است کما لا یخفی
دویم از مواضع خلاف عصمت امام است امامیه عصمت امام را واجب دانند بنابر آنکه وجود امام از مقومات دین است
نزد ایشان و با عدم عصمت مامون از تغییر و تبدیل نتواند بود و نزد غیر امامیه عصمت شرط نباشد بنابر آنکه قوام
و حفظ دین منوط باو نباشد پس اگر تحریف کند دیگران منع بلکه عزل او توانند کرد و مخالفت وی توانند نمود و امام
الحرمین که از اعاظم علمای ایشان است گفته که چون ظاهر شود جور و ظلم امام و منزجر نشود بمنع قولی هر آینه اهل حل
و عقد را رسد که اتفاق کنند بر منع فعلی اگرچه محتاج شوند بتشهیر اسلحه و نصب حروب باید دانست که نزد امامیه
هم چنانکه عصمت از ذنوب شرط است در امام عصمت از عیوب نیز شرط است خواه عیوب جسمانی مانند امراض مزمنه مستکرهه
منفره مثل جذام و برص و عمی و صمم و خرس خواه عیوب نفسانی مانند اخلاق ذمیمه چون بخل و خست و غلظت و فظاظت
و خواه عیوب عقلی مانند جهل و جنون و اغما و امراض منسیه علوم و هم چنانکه واجبست خلو از عیوب مذکوره ابتدا

واجب است خلو لیکن طریان آن نیز مثلا جایز نیست که امام مجنون شود یا اعمی واصم واخرس گردد و این است مراد از عصمت از عیوب مذکوره و مشهور در مفهوم عصمت عدم ذنوب را اعتبار کنند و خلو از عیوب مذکوره را علیحده شرط دانند و چون در امام مجرد خلو از عیوب کافی نیست بلکه واجب است بودن امام بحیثیتی که عیوب مذکوره بر او طاری نتواند شد چنانکه در عصمت بنا بر مشهور کافی نیست مجرد عدم ذنوب بلکه معتبر است بودن بحیثیتی که جایز نباشد صدور ذنب لهذا ما در رساله سرمایه ایمان عصمت را اعم کرده ایم از کلا الشرطین بلکه از خلو از عیوب نسبی مانند دنائت از آباء و عهر امهات و رذالت قبیله و در این کتاب نیز بر این اصطلاح جریان خواهد یافت و دلیل بر اشتراط عصمت مذکور در امام وجوب خلو امام است از عیوب منفره که هر اینه مانع از انقیاد و اطاعت است چنانکه در نبی بنا بر انکه خلو مذکور لا محاله لطفی است ممکن بالضروره پس واجب باشد بر حکیم تعالی و اگر نه نقض غرض لازم اید و مخالفین اگرچه کمالات را شرط در امامت بیعت اختیار دانند و برائت از عیوب را لازم شمرند لیکن طریان فسق و عیب را ممتنع ندانند و بهمین جهة شق عصمت از انچه ایشان شرط دانند اعنی عدالت و برائت مذکور بین **موضع سوم** وجوب نص امامیه چون در امام عصمت را شرط دانند و عقول را راهی نیست بمعرفت عصمت بنا بر انکه امر نسبت باطنی خفی لهذا واجب باشد ورود نص بر او من عند الله تعالی و مخالفین چون عصمت را شرط ندانند قائل بوجوب نص نباشند **موضع چهارم** افضلیت جمهور قائلین بحسن و قبح عقلیین افضلیت امام را واجب دانند بنا بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل و غیر ایشان واجب ندانند و از ابی الحسن الاشعری نقل کرده اند قول بوجوب افضلیت با عدم قول بقبح عقلی بناء علی ان الامام اذا کان افضل کان اقرب الی انقیاد الناس له و اجتماع الاراء علی متابعته و لان الامام خلافة عن النبی ص علیه و آله فیجب ان یطلب لها من له رتبة اعلی قیاسا علی النبوة کذا نقل فی شرح المقاصد **موضع پنجم** وجوب کون الامام من اشرف القبائل جمهور شرط دانند بودن امام را از قبیله قریش که اشرف قبایل است بالاتفاق مگر خوارج و اکثر معتزله بدلیل نص وهو قوله صلی الله علیه و آله الائمة من قریش و قوله صلعم الولاة من قریش ما اطاعوا الله و استقاموا لامره و قوله صلعم قدموا القریش و لا تقدموها و اجماع الصحابة یوم السقیفة لما قالت الانصار منا امیر و منکم امیر منعهم ابو بکر لعدم کونهم من قریش و لم ینکر علیه احد من الصحابة فکان اجماعا دلیل المخالف من المنقول قوله ص اطیعوا و لو امر علیکم عبد حبشی اجدع و من المعقول انه لا عبرة بالنسب فی القیام بمصالح الملک و الدین بل بالعلم و التقوی و البصیرة فی الامور و الخبرة بالمصالح و القوة علی الاحوال و اجیب عن المنقول بان ذلک فی غیر الامام من الحکام جمعا بین الادلة و عن المعقول بان لشرف الانسان و عظم قدره فی النفوس اثرا تاما فی اجتماع الاراء و بذل الطاعة و الانقیاد و لا الیق بذلک من قریش الذین هم اشرف الناس نسبا و قد انحصر علیهم ختم الرسالة و انتشرت منهم الشریعة الباقیة الی یوم القیمة کذا قال شارح المقاصد و العجب انکه بعد از این گفته و اشتراط الشیعة امورا منها ان یکون هاشمیا و لیس لهم فی ذلک شبهة فضلا عن حجة چه هر انکه در جواب دلیل عقلی مخالف گفته بعینه دلیل شیعه است در اعتبار هاشمیت چه هاشم بل و شبه اشرف بطون قریش است و ختم رسالت و انتشار شریعت مخصوص ببطن هاشم از بطون قریش و حال انکه نزد شیعه

بر انکه امام هرگاه افضل باشد

[illegible]

تقدیم اشرف بر غیر اشرف سیما با استجماع سایر شرایط قبیح است عقلا و پس حجت او صحیح باشد **موضع ششم**
در وجوب نصب امام که واجبست یا نه و بر تقدیر وجوب علینا او علی الله سمعا او عقلا جمهور اهل سنت و اکثر معتزله
بر آنند که واجبست نصب امام بر امت سمعا و طایفه از معتزله بر آنند که واجبست بر خدای تعالی عقلا و طایفه دیگر از خوارج
قائلند بعدم وجوب اصلا و ابوبکر اصم قائل بعدم وجوبست عند ظهور العدالة و الانصاف و الامن من الوقوع فی الفتن
و بوجوب عند خلاف ذلک و بعضی قائلند بعکس این یعنی بوجوب عند الامن و بعدم وجوب عند الخوف مستند اهل سنت
بر وجوب سمعی بر امت چند وجه است اول و هو العمدة اجماع الصحابة حیث جعلوا ذلک اهم الواجبات و اشتغلوا به عن دفن
الرسول و کذا عقیب کل امام و روایت کرده اند که ابوبکر بعد از وفات رسول صلعم گفت ایها الناس من کان یعبد محمدا
فان محمدا قد مات و من کان یعبد اله محمد فانه حی لا یموت و لابد است این امر را از کسی که قائم بآن باشد پس بیاورید
رأیهای خود را و بر بینید که لایق آن کیست پس همه صحابه از همه جانب مبادرت نموده گفتند صدقت هیچ کس نگفت که لا حاجة
الی الامام و پوشیده نیست بر عاقل ضعف این دلیل چه اجماع صحابه در این معنی محل منع است بلکه خلاف آن معلوم چنانکه
ظاهر است بر ادنی متتبعی و حال آنکه کلام بر صحابه وارد است پیش از تحقق اجماع که بچه مستند بودند در وجوب تعیین
امام که واجبی مثل دفن و تجهیز رسول صلعم را گذاشته بآن مشغول شدند اگر وجوب عقلی مستند ایشان بود اهل سنت
قائل بآن نیستند و اگر وجوب سمعی بود پیغمبر امر نکرده بود امت را بتعیین امام بالاتفاق و اجماع هنوز منعقد نشده
بود قرآن دلالت نکرده و قیاس گنجایش نداشت و ادله سمعیه منحصر است در این مذکورات پس مستند صحابه که اتفاق
بر این امر کردند نتواند بود مگر هوای نفس و میل بباطل لهذا جمعی که هوای نفس درباره ایشان گمان نیست مانند حضرت
علی ع و عباس و ابی ذر و سلمان و مقداد و عمار که پوشیده نیست قدر و منزلت ایشان در آن اتفاق داخل نبودند و دیگر
آنکه پادشاهی یا رئیسی را اگر بعلاوه موجود باشد عمی مثل عباس و پسر عم و دامادی مثل علی ع که باتفاق وصی وی بود بیگانگانرا
بدون اذن از ایشان و مصلحت ایشان چگونه رسد که تعیین جانشین و خلیفه و نایب برای وی کنند آیا تواند بود
مستند در این مگر از روی حقد و حسد و حیلت و خدیعت و عدم اعتنا بامر و شان پادشاه و رئیس مذکور والحمد لله
علی وضوح الحجة وجه دویم شک نیست که اقامت حدود و سد ثغور و تجهیز جیوش برای جهاد و غیر ذلک من الامور
المتعلقة بحفظ النظام و حمایة بیضة الاسلام واجبست بر امت بامر شارع و موقوفست بوجود امام نصب امام
مقدمه واجب باشد و مقدمه واجب واجب چنانکه در علم اصول مبین شده واجب پس نصب امام واجب باشد بر امت
بجهت وجوب امور مذکوره بر ایشان و جواب از این دلیل آنست که لا نسلم که امور مذکوره واجب باشد بر امت بلکه واجبست
بر امام و یا بر امت بتقدیر تحقق امام و اینکه امر بقطع ید سارق مثلا متوجه امت باشد مط ممنوع است و مقدمه واجب
هرگاه وجوب مطلق نباشد واجب نیست مانند تحصیل نصاب بجهت وجوب زکوة و اینکه در ما نحن فیه مقید واجبست
نه وجوب بخلاف وجوب زکوة چنانکه شارح مقاصد گفته مجرد دعویست خالی از بیان و ما در مقام منع از آن وجه
سیم ان فی نصب الامام استجلاب منافع لا تحصی و استدفاع مضار لا یخفی و کل ما هو کذلک فهو واجب اما الصغری فبالضرورة

تأملند که واجبست بر امت عقلا و شیعه

کما قال الامام الرازی فی الاربعین ان تکاد تلحق بالضروریات کما فی شرح المقاصد واما الکبری فبالاجماع واعتراض کرده صاحب
تلخیص المحصل بر این دلیل بان الصغری عقلی من باب الحسن والقبح ولیس من مذهبکم والکبری اوضح من الصغری فلا حاجة
الی التعرض للاجماع یعنی هرگاه شما خلاف مذهب کردید وبنای صغری بران نهاده شد کبری نیز بناء علی هذا اوضح
خواهد بود چه بر تقدیر وجوب عقلی وجوب دفع ضرر اوضح است لا محاله از اشتمال نصب امام بر استدفاع مضار وشای
مقاصد جواب گفته از این اعتراض باینطریق که بودن شیء مشتمل بر صلاح وفساد از محل نزاع حسن وقبح باعتبار
ثواب وعقاب اخروی نیست وکون دفع الضرر واجبا بمعنی استحقاق تارکه العقاب عند الله تعم لیس بواضح فضلا عن الاوضح
ثم قال ولا ینبغی ان یخفی مثل هذا علیه ولا ان یکون الرجل العلمی فی هذه الغایة من الضعف بالاعتراض وجوابش است که
منافع ومضار معتبره در صغری اعم است از اینکه دنیوی باشد یا اخروی باعتراف چه امامت ریاست عامه است در امور دنیوی
واخروی وصلاح وفساد در امور دنیوی اگرچه محل نزاع حسن وقبح نیست لیکن در امور اخروی عین محل نزاع است پس
لا بد است از عقلی بودن صغری وباین اعتبار هرگاه دعوی وضوح ان کنند لا محاله کبری اوضح از این خواهد بود چنانکه
در تقریر اعتراض بیان کردیم ولا اقل اخفی از او نتواند بود پس حاجت بتعرض اجماع نباشد وازانچه گفتیم ظاهر شد که
مشعوف باعتراض کیست چه فراموش کردن مذهب خود در کبری هنگام جدال مبین این معنی است ومستند قائلین بوجوب
عقلی بر امت وجه سیم است از وجوه ثلثه مذکوره لیکن در کبری تمسک بضرورت کنند نه باجماع چه ایشان قائلند بعقلیت
حسن وقبح پس اعتراض مذکور بر ایشان وارد نیاید وجواب مستند ایشان است که دفع ضرر فی الحقیقة بوجود امامی محصل
تواند شد که معصوم ومنصوص علیه باشد ونصب چنین امامی از قدرت امت خارج است لا محاله ونیز چون ثابت کنیم
وجوب علی الله را ساقط شود وجوب علی الناس وقائلین بوجوب عقلی علی الله بر سه فرقه اند اول اسمعیلیه واعتقادات
ایشان است که معرفة الله حاصل نتواند شد مگر بتعلیم نبی یا امام پس واجب است بر خدا تعالی که خالی نکرد اند ارض را
از معصومی که تعلیم معرفة الله کند خلایق را وچون ثابت شد استقلال العقل در معرفة الله پس بطلان این مذهب
ثابت شد دویم غلات وهم یقولون انه یجب علی الله نصب الامام لیعلم الناس احوال الاغذیة والادویة والسموم
المهلکة ویعرفهم الحرف والصناعات وضعفش ظاهر است سیم اصحاب ما اعنی امامیه اثنی عشریه رضوان الله علیهم
ومستند ما دو وجه است یکی حاجت شریعت باقیه الی یوم القیمة بحافظ معصوم مامون از تغییر وتحریف چنانکه محتاج است
در ابتدا بمبلغ معصوم مامون وحاجت شریعت در بقا بحافظی بغایت شبیه است بحاجت ممکن حادث در بقا بعلت مبقیه چنانکه
مذهب جمیع اهل تحقیق است دویم حاجت مکلفین برئیس مطاع عالم عادل مامون از جور ومیل پس وجود امام لطف
باشد برای مکلفین چه شک نیست که مکلف با وجود امام نزدیک شود بفعل تکالیف وشک نیست در امکان وجود امام
در هر زمانی از ازمنه چه دانستی که مراد از امام معصوم نیست مگر عالم عادلی که عدالتش مامون باشد از بر طرف شدن
واین معنی بخبر دادن نبی بتعیین وتنصیص وی متحقق شود وتحقق علم واصل عدالت مع ضروری الامکان بل الوقوع است
ونیز ظاهر است عدم استلزام وجود امام مر مفاسد را چه هر مفسده که در وجود امام متوهم شود نظر بمصالحی که مترتب

بر وجود است و از غایت ندرت ملتفت الیه نتواند بود و بیشتر بالنسبة که ترک خیر کثیر بجهت شر قلیل شر کثیر است لا محالة پس
هیچ گونه مانعی از وجود امام که لطف است متصور نباشد پس لا محالة نصب امام بر خدای تع واجب باشد و الا حجت خدای
تع بر خلق تمام نشود و این است مراد از آنچه مستفیض است از حضرت امیر المؤمنین ع که فرموده اند قال لا یخلوا الارض
عن قائم بحجة الله اما ظاهر مشهور او خائف مستور لئلا یبطل حجج الله تع و بیناته و چون وجود امام بجهت اتمام حجت
واجب باشد پس غیبت او و عدم تصرف در امور بنا بر آنکه معصوم است از تقصیر وی نتواند بود بلکه لا محالة از خوف
اعادی و عدم انقیاد ناس بسبب سوء اختیار ایشان باشد و منافی غرض نصب امام نباشد و مانع وجوب نتواند
شد و هرگاه در این دلیل باین تقریر که ما کردیم نیک تاملی کنی بتوفیق الله و فضله قادر شوی بر دفع جمیع شبهه
که مخالفین در این مقام کنند مثل انه انما یکون لطفا اذا خلا عن جمیع جهات القبح و هو مم وان اداء الواجب و ترک
القبیح مع عدم الامام اکثر ثوابا لکونهما اشق و اقرب الی الاخلاص و انه انما یجب لو لم یقم لطف آخر مقامه کعصمة جمیع
الناس و انه انما یکون لطفا اذا کان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبایح قادرا علی تنفیذ الاحکام و هو لیس بلازم عندکم
الی غیر ذلک من الشبه الواهیة التی لا یستحق الجواب و مستند طایفه من خوارج که تا نند بنفی وجوب نصب امام آنست
که در نصب امام برانگیختن فتنه است لان الاراء متخالفة و الاهواء متباینة فیمیل کل حزب الی احد و یهیج الفتن و یقوم
الحرب و ما هذا شانه لا یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز الا ان احتمال الاتفاق علی الواحد و تفرده باستجماع الشرایط
و ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع و اوجب الجواز و از این دلیل ظاهر شود که مقصود ایشان نفی وجوب نصب
امام است بر امت نه بر خدای تع پس منصوص بودن از جانب خدا یا رسول الله موجب تفرد و ترجح و قطع منشا نزاع
نتواند شد و جواب از قبل قائلین بوجوب بر امت آن است که اعتبار ترجیح بتقدیم اعلم ثم الاورع ثم الاسن یا بنا بیعت
بیعت دفع فتنه و نزاع نتواند کرد و مستند اصم عدم حاجتست نزد ظهور عدل بنا بر نظهور ظلم و مستند ع
آنکه وقت ظهور ظلم نصب امام سبب تمرد شود و اسباب فتنه افزوده گردد و لا یخفی ضعفهما **هفتم از موا**
اختلاف ما به ینعقد الامامة یعنی امامت بچه چیز منعقد شود اتفقت الامة علی ان الرجل لا یصیر اماما بمجرد
صلاحیته للامامة و اجتماع الشرایط فیه بل لا بد من امر آخر به ینعقد الامامة و آن یکی از امور ثلثه است باتفاق
امت نص و بیعت و دعوت و خلافی نیست میان امت در اینکه نص موجب ثبوت امامت است بلکه خلاف در دو
دیگر است غیر طایفه صالحیه از زیدیه بر آنند که دعوت نیز طریقیست دیگر در ثبوت امامت و مراد از دعوت
خواندن شخصی است که اهلیت امامت داشته باشد مردم را بسوی خود بجهت مخالفه با ظلمه و بالجمله خروج بسیف
قالوا کل فاطمی خرج شاهرا سیفه داعیا الی سبیل ربه فهو امام و موافق نیست با زیدیه در این معنی بغیر از شیخ
ابو علی الجبائی و صاحبان این مذهب را مستندی نتواند بود و بطلانش بغایت ظاهر است سیما که مدعی عصمت
نیستند پس هر صاحب خروجی در هر قطری از اقطار اگر واجب الاتباع باشد تعدد ائمه در وقت واحد لازم
و مودی بفساد شود که اخس از عدم امام باشد و اگرچه ایشان تعدد ائمه را جایز دانند لکن با وجود بطلانش

عقلی مخالف اجماع متحقق قبل از ظهور قول ایشان نیز هست و نزد جمهور اشاعره و معتزله و خوارج و صالحیه از زیدیه
امامت منعقد شود باختیار اهل حل و عقد و بیعت کردن ایشان با کسی که مستجمع شرایط امامت باشد من غیر ان
یشترط اجماعهم علی ذلک ولا عدد محدود بل ینعقد بعقد واحد منهم و گفته اند که لهذا ابو بکر صبر نکرد و انتظار
نکشید که خبر خلافت او منتشر شود در اقطار بلکه شروع کرد در امر خلافت بمجرد بیعت یک کس یا دو کس و لم ینکر
علیه احد و اشعری شرط کرده که باید بیعت یکدو کس در حضور جماعتی باشند تا دیگری دعوی عقد بیعت
نتواند کرد مقدما علی ذلک و اکثر معتزله شرط کرده اند حضور پنج عدد را ممن یصلح للامامة چنانکه در قضیه
شوری واقع شد مستند قائلین به بیعت و اختیار دو وجه است یکی آنکه طریق انعقاد امامت منحصر است در نص و بیعت
بنا بر عدم اعتداد بمذهب بدیه و نص منتفیست در کسی که امام است باجماع و هو ابو بکر دوم اشتغال صحابه بعد از وفات
نبی صلعم و بعد از قتل عثمان باختیار امام و عقد بیعت من غیر نکیر فکان اجماعا علی کونه طریقا و لا عبرة بمخالفة الشیعة
و پوشیده نیست مخالفت این مذهب چه بالضرورة بیعت بعضی از امت سیما بیعت یکدو کس را هیچگونه مدخلیتی نباشد
و نتواند بود در عقد امامت که ریاستی است بر جمیع امت سیما بر سبیل خلافت و نیابت از پیغمبر صلعم و از اینجا نیز
ظاهر شود حقیقت دینداری و ایمان این طایفه که بنای دین خود را بر مجرد وقوع گذاشته اند بدون آنکه دلالت کند
بر صحت آن عقل یا نقل و بذکر لفظ اجماع و لفظ عدم نکیر تهویل مینمایند و زبان خود را تسلی میکنند و فریب عوام
بیچاره میدهند و بر تقدیری که اجماعی که دعوی آن میکنند در وقتی از اوقات احتمال وقوع داشته باشد در مبدا
امر البته ادعای آن نتوانند کرد بنا بر ظهور عدم اتفاق مثل علی و عباس و جماعتی کثیر از اعاظم صحابه مانند سلمان و
ابی ذر و مقداد و عمار حتی طلحه و زبیر و خود نیز مسلم دارند عدم اتفاق مذکور را در مبدا امر و مدعی اند که بعد از
وقوع اتفاق حاصل شد پس چگونه جایز باشد آن متدین مسمی بخلیفه اول را پیش از تحقق اتفاق اهل حل و عقد
در امر خلافت و امامت تصرف در امور دینی و دنیوی کافه مسلمین و بمجرد اظهار موافقت نیز بعد از تحقق شوکت
مدعی خلافت و فریب خوردن و گرویدن امت بوی چگونه دلالت بر موافقت رای و اعتقاد تواند کرد و از آنچه گفتیم
ظاهر شد حقیقت آنچه اکابر علمای این طایفه مانند فخر رازی و فلان و بهمان در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند
که اگر علی عم راضی بخلافت ابی بکر نبود و خلافت را حق خود دانستی هر اینه منازعت کردی و طلب حق خود نمودی با
کمال باس و شجاعتی که ویرا بود و اتفاق جمیع بنی هاشم با او بلکه جایز نبودی ویرا قعود از طلب حق خود و منافی
بودی تهاون و اهمال با عصمتی که شیعه مدعی اند چنانکه بعد از این خواهد آمد انشاء الله تعالی و بدانکه نزد قائلین بنظر بعض
بیعت انعقاد امامت منحصر در آن نیست بلکه منعقد شود باستخلاف امام و بقهر و استیلا نیز و اعتبار علم و عدالت
و سایر شروط معتبره را در امامت بیعت و استخلاف واجب دانند نه در امامت قهر و غلبه کما صرح به شارح المقاصد
و غیره و نزد شیعه امامیه امامت متحقق نشود مگر بنص من قبل الله و من قبل رسول الله اما اینکه نص سبب امامت
مستقل جهت تحقق امامت محتاج بدلیل نیست و متفق علیه است میان امت کما صرح به الامام الرازی فی الاربعین و

اما انحصار ثبوت امامت در ان و علم تحقیقش بغیر از نص مستند است بچند وجه اول وجوب عصمت و افضلیت از جمیع
امت و عالمیت بجمیع امور دینیه و لا سبیل الی معرفة تحقق ذلک فی شخص من الاشخاص الا بالاخبار من الله تعالی وهو
المراد من النص فلا یمکن تعیین الامام بالاختیار و مخالفین چون این امور مذکوره را شرط امامت ندانند نزد ایشان
امامت موقوف نباشد باخبار و نص چنانکه گذشت دوم آنکه اهل بیعت را اختیاری نیست در تعیین متولی قضا و احتساب
و قدرتی نیست بر تصرف در اجرای حکم بر اضعف ناس در اقل امور فکیف یقدرون علی تولیة الریاسة الکبری و
علی اقدار الغیر علی التصرف فی الدین والدنیا لکافة الوری و مخالفین گاه منع صغری کنند مستندا بما جوزه
فقهائهم من التحکیم فی القضا و یجعل الشاهد القاضی قادرا علی التصرف فی الغیر و گاه تسلیم ان کنند و گویند این بنا
بر انست که تولیة امور مذکوره با وجود امام موکول بامام است پس رعیت را نرسد اما هرگاه امام نباشد امت را
رسد که تعیین امام بجهت خود کنند بنا بر انکه کسی نیست که تعیین امام موکول باو باشد کما هو الظاهر من شرح
المقاصد اما ظاهر موافق و صریح شرحش انست که اگر امام نباشد لابد است از قول بانعقاد قضا به بیعت کلام
امام رازی مؤید شرح مقاصد است حیث قال فی الاربعین لا استبعاد فی ان یاذن الله تعالی فی تولیة الامام و لا
یاذن فی تولیة القضاء و پوشیده نیست بر صاحب دخل نظری ضعف همه انچه گفته اند اما حدیث تحکیم یعنی
حاکم ساختن کسی را بر خود باختیار خود در احکام شرعیه بدون اذن ظاهر البطلان است سیما بر قواعد
مخالفین که حسن و قبح را در احکام الله شرعی محض دانند و اما قضیه شاهد بنا بر انکه شاهد اقدار قاضی نکند
بر تصرف در غیر بلکه اقدار نیست مگر از شارع و شهادت امارة است بر تحقق حکم از قبل شارع و اما مدخلیت
وجود و عدم امام در جواز و عدم جواز اختیار و همچنین عدم استبعاد در اذن بر تعیین امام و عدم اذن بر
تولیت قضا اگر بر عکس میبود خالی از صورتی نبود اما علی ما فرض فلا کما لا یخفی سوم انکه نصب امام بجهت ازالة
فتنه امت و شک نیست که تعیین او به بیعت و اختیار موجب یا داعی فتنه امت لاختلاف الاراء و تباین الاهواء
کما وقع فی زمن علی ع و معاویه و مخالفین در جواب گفته اند که اگر زمان نصب امام زمانی باشد که مردم منقاد حق باشند
و میل باهواء باطله کم باشد همچنین در نصب امام باختیار نزاعی نباشد و فتنه حادث نشود و جهات ترجیح معلوم امت
شرع و نزاع معویه در امامت علی ع نبود بل فی انه هل یجب علیه بیعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمن ام لا و اگر زمان
ترفع و استعلاء و حب جاه و میل باهواء باشد با وجود نص نیز مخالفت و فتنه واقع تواند شد و پوشیده نیست ضعف
این جواب چه با وجود نص میل بهوا و اراده مخالفت از اهل ایمان و ایقان بغایت نادر باشد سیما در عظایم امور
مثل امامت بخلاف انکه نص امامت بر کسی واقع نباشد چه میل امامت و سعی در تحصیل ان محظور نخواهد بود در صدر
این داعیه منافی ایمان و کمال ایقان نباشد چه جهات ترجیح بنا بر این اجتهادی ظنی خواهد بود و منازع در تغلب با
علی ع هم با وجود نص نیز اختیار کردند و مستبعد بود و اگر نص نمیبود اختیار بر مثل سلمان و ابی ذر و مقداد
میکردند و مستبعد نمیبود در هر حالت توجیه منازعه معویه با علی ع چه حاجت به بیان نتوان داشت چهارم

ما اشرنا الیه سابقا من ان الامامة خلافة الله و رسوله فیتوقف علی استخلافهما بالضرورة و هو انما یحصل بالنص لا باختیار
لان الثابت باختیار الناس خلافة منهم لا من الله و رسوله و مخالفین در جواب گفته اند که اجماع دلالت کرده بر آنکه
هر کرا امت خلیفه کنند خلیفه خدا و رسول است و اتفاق امت کاشف شد که خدا و رسول استخلاف آن کرده اند
و بیان دفعش آنست که پیشتر اشاره شد بآنکه اتفاق مذکور را مستندی نیست لا اقول انا لا نعلم مستنده بل اقول
انا نعلم ان لا مستند له بنا بر آنکه مستندی که ممکن است در این اتفاق اذن پیغمبر است و امر او مر امت را بتعیین خلیفه
و معلوم است و متفق علیه عدم اذن و احتمال این که شاید اذن واقع شده باشد لیکن نقل نکرده باشند للاستغناء
عنه بالاجماع معلوم الانتفاء است در عظایم امور مثل امامت و خلافت و منع آن مکابره ایست که استحقاق جواب
ندارد و ملتفت الیه نتواند بود و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان کلام صاحب مواقف در جواب این دلیل
که اختیار اهل بیعة مر امام را اماریست که خدا و رسول از اعلام امت کردانیده اند بجهت تحقق حکم خود بخلافت
و نیابت امام مر ایشان را از کعلامات سایر الاحکام و بیان بطلانش آنست که سخن ما در امارت کردانیدن خدا
و رسول است که بچه معلوم تواند شد و قیاس این بسایر احکام نتوان کرد چه در سایر احکام مانند شهادت
شاهدین نص متحقق است بکونهما امارة بخلاف ما نحن فیه اگر گویند اتفاق مذکور اجماع است و اجماع را مستند
است دال بر حجیت آن و آن احادیث است که دلالت کرده بر عدم اجماع امت بر خطا چنانکه سابقا مذکور شد
جواب گوئیم که بر تقدیر تسلیم بعد از تحقق اجماع خالی از صورتی نیست اما سخن در پیش از تحقق اجماع است و در
وقت اختیار اهل بیعت که بچه مستند اختیار آن توان کرد و دانستی که مذهب ایشان انعقاد امامت است به بیعة
بعضی و موقوف نیست بر تحقق اجماع و بر تقدیر توقف بر اجماع نیز سخن در وقت تحقق اجماع است و حال آنکه احادیث
مذکوره دلیل اجماع است نه مستند اجماع پنجم آنکه معلوم و مقطوع به از سیرت و عادت نبی آنست که هرگاه اراده
غیبتی از مدینه ترک استخلاف نکردی و هم چنین بیان ادنی ما یحتاج الیه من الفرائض و السنن و الآداب
حتی فی امر قضاء الحاجة اهمال ننمودند و نیز معلوم است از حال او صلی الله که بر امت خود مهربانتر و مشفق تر از
پدر مهربان بود بر اولادش و معلوم است از عادت پدران که در حین وفات ترک وصیت بجهت اولاد خود نکنند
و تعیین من یقیم بامورهم کنند پس مقطوع به باشد عادة عدم اهمال النبی مر امت را و تعیین وی کسی را که قائم مقام شد
بامور امت و ایضا قوله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم ادل دلیل است بر اینکه تعیین امام کرده چه ظاهر است که وجود
امام از مقومات دین قویم و از اعظم مکملات شرع مستقیم است و حق سبحانه خبر داده باکمال دین پس نتواند
بود که تعیین امام نکرده باشد و مخالفین جواب گفته اند که امور مذکوره مجرد استبعادی بیش نیست و امتناع
نتواند داشت و بر صاحب ادنی نظری ظاهر و لایح است آثار کمال ضعف از این جواب چه بملاحظه عادات علم
قطعی عادی بامور مذکوره حاصل شود و عدم آن ممتنع باشد عادة چنانچه در تقریر دلیل اشاره بآن شد

موضع هشتم از مواضع اختلاف تعیین امام و خلیفه اول است بعد رسول الله صلعم جمهور

اهل سنت بر آنند که خلیفه اول بعد رسول صلعم ابو بکر است بنا بر اجماع و انعقاد بیعت جمهور شیعه بر آنند که علی بن ابی طالب علیه السلام است بنا بر نص پیغمبر با مامت وی هم نصوص جلیه و هم نصوص خفیه و بیان هر دو مذهب در فصول آتیه بیاید

فصل سویم از باب سوم از مقاله سیم در ذکر نص پیغمبر صلی الله علیه و اله بر علی بن ابیطالب علیه السلام بنصوص جلیه با مامت و خلافت

جمهور اشاعره و معتزله و خوارج بر آنند که پیغمبر صلی الله نص نکرد بر احدی با مامت و خلافت و بعضی از اهل سنت گفته اند که نص کرد بر ابی بکر حسن بصری بر آنست که نص کرد بر ابی بکر نص خفی و هو تقدیمه ایاه فی الصلوة و بعضی دیگر گفته اند که نص کرد نص جلی و در روایت ایتونی بدواة و قرطاس چنین ساخته اند که ایتونی بدواة و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله و المسلمون الا ابابکر و پوشیده نیست بر عارف متتبع اختلاف این روایة و ضعف مستند حسن بصری و لهذا جمهور اهل سنت اعتبار ان نکرده قطع بعدم نص نموده اند و تمسک بر بیعت جسته و حال انکه نزد امامیه ثابت شده که تقدیم در صلوة تدلیسی بود که در حالت شدت مرض اهل غرض کرده بودند حضرت رسول صلعم بعد از افاقه و اطلاع بر ان با کمال ضعف تکیه بر دوش علی و عباس نموده بمسجد تشریف فرمودند و امامت مدلسه را ابی بکر نگذاشت که باتمام رساند و بالجمله اهل سنت را اعتباری بشأن این نص نیست و اعتمادی بران اصلا ندارند اگرچه گاهی در مقام ذکر منع ان میکنند و اینمعنی معلوم است از کتب ایشان اگر نص مذکور فی الجمله احتمال میداشت از عهده تمشیت و سازگاری ان بدر میتوانستند امد هر اینه دست از ان بر نمیداشتند و به بیعت و اجماعی که حقیقتش معلوم شد تمسک نمیکردند و جمهور شیعه بر آنند که نص کرد بر علی بن ابیطالب بنصوص خفیه و جلیه اما نص خفی متفق علیه است میان جمیع طوایف شیعه و اما نص جلی مختص اند با ان جمهور امامیه و مراد از نص جلی انست که دلالت بر معنی مراد بالضروره کند و محتاج نباشد بنوعی از استدلال مثل قوله صلعم علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و قوله صلعم سلموا علی علی بامرة المومنین و قوله صلعم انت الخلیفة بعدی و قوله صلعم لعلی اخذا بیده هذا خلیفتی علیکم من بعدی فاسمعوا له و اطیعوا و قوله صلعم وقد جمع بنی عبد المطلب ایکم یبایعنی و یوازرنی یکن اخی و وصیی و خلیفتی من بعدی فبایعه علی ع چه دلالت این احادیث بر امامت و خلافت بعد از پیغمبر صلعم ضروریست مانند دلالت لفظ سما و ارض و شجر و حجر بر معنی مراد از این الفاظ و دلیل بر وجود این نصوص تواتر است نزد امامیه خلفا عن سلف چه راویان و ناقلان این نصوص از شیعه امامیه در هر طبقه از طبقات در هر زمانی از ازمنه از کثرت عدد در تفرق در بلاد و عدم اجتماع باهم در مکانی از امکنه بحدیست که عقل تجویز نکند اتفاق و تواطؤ ایشان را بر کذب و طریق تحصیل علم بتحقق این تواتر تتبع کتب و تصانیف علماء امامیه است چه عدد روات و علماء مصنفین امامیه در هر زمانی از کثرت بحدیست که شک نیست در بلوغ بمرتبه تواتر و وجود علماء و روات و تصانیف بر متتبع مخفی نمیتواند بود چنانکه مثلا وجود شعرا و دواوین شعرا بر متتبعین اشعار پوشیده نتواند بود و تفرق علماء و روات مذکور در بلاد متباعده و ملاقات و صحبت باهم و علم ان نیز معلوم است چنانکه در طبقه شعرا مثلا و گمان اینکه این کتب

و تصانیف منکره مجعول و مختلق باشند مانند انست که جمیع دواوین شعرا مجعول و مختلق باشند نظهر بطلان
ما قاله علماء اهل السنة من ان دعوی النص الجلی مما وضعه هشام بن الحکم و نصره ابن الراوندی و ابو عیسی الوراق کما فی
شرح المقاصد و غیره چه در زمان هشام بن الحکم از علمای امامیه و ثقات اثناعشریه معروفین مشهورین مصنفین
افزون از حد تواتر بودند بلا شبهه همه اصحاب ممدوحین و معدلین ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع و از
اکثر انها کتب و تصانیف متواتر و متداول بلی مخالفین اگر نسبت اختلاق این مذهب باین قول بجعفر الصادق ع می
نمودند گنجایش داشت چه همه علمای ان ثقات در ان زمان از اصحاب انحضرت بودند و رواة و ثقات معتمدین وی و
باین نسبت معروف و مشهور که این مذهب بین الجمهور از این جهت مشهور بمذهب جعفری شده لیکن خوشامد
و طریقه که بر تقدیر اختلاق مختلق وی باشد اما چون جلالت و منزلت انحضرت بین الجمهور نیز بمرتبه ایست که
توهم اختلاق و ابتداع در بارهٔ او نتوان نمود لهذا بعضی از مخالفین صرف این نسبت از انحضرت نموده بهشام بن الحکم
که از جمله اجلهٔ اصحاب انحضرت است متعلق ساخته و در حقیقت همان منصرف بانحضرت است لیکن صرفه در ان بینند
و با جمله تدین انحضرت باین دین و هم چنین ابا و اولاد وی از ائمه اهل بیت طاهرین در ظهور بمرتبه ایست که انکار ان
و استبعاد از ان ملحق بانکار ضروریات و اولیات است و کفی بذلک لنا مستندا و بیچاره شارح مقاصد در این انکار
بمثل رضی الله عنک و ارضاک و مثل جعلت فداک و امثال ان که از جناب مقدس رضوی در ظهر عهد نامه مامون بخط
مبارک خود نوشته توسل جسته و اعتقاد تبری ائمه طاهرین از این مذهب کرده هیهات هیهات بلی و شبهه هستنا اهل سنت را
در انکار وجود نصوص مذکوره و تواتر ان که محتاج است بدفع و رفع استبعاد از ان یکی انکه اگر نصوص مذکوره موجود
میبود هر اینه متواتر میبود لتوفر الدواعی علی نقله و اگر متواتر میبود افادهٔ علم بصحت ان میکرد لان ذلک هو معنا
التواتر و حال انکه افاده علم نکرده و امام فخر الرازی در اربعین سوگند بخدا یاد کرده که خبر نصوص اثری که افاده ظن
کند در دلهای ما نکرده فضلا عن القطع و جواب از این شبهه انست که عدم افاده علم نظر بشما بنابر دو وجه تواند بود
اول انکه سابقا اشاره شد بانکه علم حاصل بتواتر تواند بود که نظری باشد هم چنانکه تواند بود که ضروری باشد بیانش
انست که گاه باشد که عدد ناقلین بحدی و کیفیت نقل بنوعی باشد که احتمال تواطؤ و مواضعه بالبدیهة منتفی
باشد و لهذا حاجت بنظر و تامل نباشد مانند علم ما ببلدان نائیه و گاه باشد که نه چنین باشد بلکه نفی احتمال
تواطؤ موقوف بنظر و تامل در احوال ناقلین باشد من حیث تباعد البلدان و تباین الاوطان و امثال ذلک کما فی ما
نحن فیه پس تواند بود که شما نیز اگر ملاحظه احوال ناقلین این نصوص از علما و مصنفین امامیه و مطالعه کتب و تتبع
مصنفات ایشان کنید شک نکنید در صحت این نصوص و جزم کنید بعدم احتمال مواضعه میان ناقلین ان وجه دوم
اینکه دانسته شد که افاده علم در خبر متواتر مشروط است زائدا علی الشرائط المعتبرة بخلو ذهن سامعین از اعتقاد حکم
بنقیض مضمون خبر چه اگر سامعین جازم بنقیض ان باشند البته افادهٔ علم نتواند کرد چنانکه در جمیع مسائل نظریه
برهانیه پس طریق استبصار طالب حق در امثال این مقدمات انست که طالب خود را متساوی النسبة بین طرفی

یعنی هذه تصنیف مخلوق منه ای منحول الی غیر قائلها

انکار میکرداند بنوعی که اگر نقیض مذهب معتقدوی که عمرها در اثبات خلافت خلفا عن سلف بر سر آن عناد و تعصب ورزیده
بر او ظاهر شود بلا تامل و توقف از عصبیت انقیاد حق تواند کرد و بعد از آن تامل و ملاحظه در نصوص مذکوره
احوال ناقلین آن و تتبع کتب و تصنیفات علماء این مذهب نماید تا حق بر او ظاهر شود و علم حاصل گردد و اگر چنین
کند و باین شرایط عمل نماید سوگندی که نخورده ای کرده من اصحاب آن یاد می نمایم و ضامن میشوم که البته علم حاصل
شود و حق ظاهر گردد شبهه دویم آنکه اگر نص بر علی ع موجود و متواتر میبود هر اینه علی ع محاجه میکرد بنص
اگر خلافت حق او بود منازعه مینمود و طلب حق خود میکرد و جایز نبود او را که تقاعد از آن کند سیما با عصمتی
که شیعه مدعی آنند زیرا که خلافت حق او بود بنصوص مذکوره تهاون و عدم قبول خلافت بعد از قتل عثمان
جایز نبود و حال آنکه چون عرض خلافت بر او کردند تا چند روز قبول نکرد و میگفت دیگری را اختیار کنید نیز
اگر وجود نص محقق و متواتر میبود هر اینه علی ع با معاویه بآن محاجه مینمود نه به بیعت مهاجرین و انصار و بالجمله
جمیع امور مذکوره دلیل است بر عدم نص و آنچه شیعه معتذر بآن اند که طلب حق خود ننمودن و منازعه و محاربه
با ابی بکر نکردن مبنی بر خوف و تقیه بود وجهی ندارد بنا بر آنکه هنوز اول نزاع بود و خلافت استقرار نیافته
و شوکت بهم نرسیده و حال آنکه علی ع در کمال باس و شجاعت و پردلی بود و بنی عبد المطلب همه با او بودند و اکثر
مهاجرین و انصار و اجله اصحاب کبار مطیع و منقاد او و کانت فاطمة علیها السلام مع علو منزلتها زوجته و الحسن و
الحسین مع کونهما سبطی رسول الله صلعم کانا لدیه و العباس مع علو قدره کان معه حتی روی انه قال لعلی امدد
یدک ابایعک حتی یقول الناس بایع عم رسول الله ابن عمه فلا یختلف فیک اثنان و الزبیر مع شجاعته کان معه حتی
قیل انه سل السیف و قال لا ارضی بخلافة ابی بکر و قال ابو سفیان ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی و الله لاملأن
الوادی خیلا و رجلا و انصار خود قاطبه مکروه میداشتند ابا بکر را بنا بر آنکه بروایة الائمة من قریش دفع ایشان از توقع
خلافت نموده محروم مطلق گردانید و نیز ممتنع است عادة که کافه اصحاب عارف بنص مذکور باشند و همه اتفاق کنند
بر کتمان آن و یکی از ایشان اظهار آن نکند و حال آنکه عمر خود را در اطاعت و خدمتکاری حضرت نفسانی در راه رسول صلعم
گذرانیده باشد و صرف اموال خود در راه او کرده و بذل و یاری و نصرت حسب الله کرده بوده بیکبار این چنین مخالفت
بظهور رسانند و کتمان نص می نمایند لاجل شیخ ضعیف جبان علی رایکم لا مال له و لا شوکة و اگر نصی میبود هر اینه انصار
بآن متمسک شده ابا بکر را از خلافت دفع مینمودند چنانکه او دفع ایشان نموده بروایت مذکوره و امام فخر رازی
کتاب اربعین گفته که امر شیعه بغایت عجیب است چه گاهی در وصف شجاعت علی ع بحدی میرسند که از مقتضای عقل
بیرون است و گاهی در عجز او بمرتبه تنزل مینمایند که با شیخ ضعیف جبانی باعتقاد ایشان بر نیاید و این لامحاله از معقول
خارج باشد و جواب از این شبهه آنست که این تقریر اگر چه خالی از عام پسندی نیست اما نزد خواص و کار آگاهان
و مستبصران در حقایق امور و متدبران در تتبع روایات و تواریخ و سیر و احوال صحابه بغایت ضعیف و بی صورت
است بجهت آنکه بر علی ع لازم نبود منازعه و مخاصمه با قوم در طلب حق منصب خود و فتنه و آشوب بلکه بر قوم واجب بود

وتیم فی قریش رهط ابی بکر وهو تیم بن مرة بن لوی بن غالب بن فهر بن مالک بن النضر

سر در پی قدم او نهادن و کمر اطاعت و خدمتکاری بر میان بستن و بر آنحضرت زیاده بر این نبود که امتناع از این امر نماید
و خود را در معرض قبول این شغل در آرد چه امامت و خلافتی که ما حق میدانیم امریست الهی و ترعا نیست بلکه حق و ریاستی
ربانی و نیابتی است سبحانی و حق او متعلق بطرفین است امام و رعیت و بتعیین و نصب او واجب بر امام و بر تعیین وی نمیدانیم
اظهار نیابت خود است اگر ظاهر نباشد و قبول و مباشرت و واجب بر رعیت و بر وی طلب و معرفت امام و بر تعیین
بعد از معرفت و وجدان انقیاد و اطاعت و چون اظهار و تعریف امام و خلیفه از رسول ص مقصد نصوص بفعل آمده
بود واجب بر همه اصحاب مبادرت بود که متابعت امام منصوص علیه نمایند و بجهت قبول اوامر او امتثال فرمان و
نواهی او گذاشتن امام و مشغول شدن بتعیین خلیفه و مخالفت کردن نص پیغمبر ص و چون اصحاب امام را بتجهیز پیغمبر گذاشتند
و پیرامون وی اصلا نگشتند و بتعیین امام و خلیفه از نزد خود و برایهای خود مشغول شدند و تا هنگام فرصت
امام منصوص علیه تعیین خلیفه کرده کمر اطاعت و انقیاد وی بر میان بستند بر امام منصوص علیه مترک الامر
واجب نبود که منازعه و محاربه با کافه اصحاب بستن و چگونه واجب باشد که محاربه و مخاصمه موقوف بر وجود اعوان
و انصار است و علی ع هر چند متصف بکمال شجاعت بود شجاعت یکتن نتواند بر یکدیگر و معاونت یاری با تمام صحابه
و قبایل اعراب چه تواند کرد و چگونه عجزی و ضعفی برای آنحضرت ثابت تواند شد و از اینکه بطریق خرق عادت تواند
کرد بر انبیاء و اوصیاء نیست که بخرق عادت افنای خصم خود کنند و نیز مصلحت در افنای اصحاب تفریق کلمه بود
ابوسفیان از آنچه بیرون آمد از اینکه اسلام برطرف شود و شریعت برهم خورد بلکه غرضش از مداهنت بنی هاشم
نبود مگر تهییج فتنه و آشوب و فنا و هلاک مسلمانان تا بکام دل خود برسد و کفر و شرک بطن را ظاهر و آشکار
تواند کرد و بخاطر جمع بضلالت جاهلیت ارجاع نتواند نمود ساده لوحی میباید که ابوسفیان و اولاد و اتباع
او را مؤمن حقیقی داند و از جمله اهل دین شمارد و بر افعال و اقوال ایشان اعتماد نماید و علی ع باتفاق عقلا سید ارباب
عقول و قدوه اهل هوش بود و چگونه سخن هر کس را نشناسد و راه بقصد غرض هر کس نبرد و اینکه آنحضرت قبول بیعت
عباس نفرمود بنا بر آن بود که امر آنحضرت موقوف بر بیعت نبود بلکه حق وی بنص و تصریح ثابت و محقق بود و سعی
عباس در اظهار و اثبات حق وی زیادتی بر نص رسول ص نتوانست نمود هرگاه مخالفت نص رسول ص نمودند عدم
اعتداد بر بیعت عباس مخالفان صعوبتی نداشت حال آنکه بیعت ابی بکر در میان بود و با وجود آن تن و بیعت
عباس نمودن ترغیب بامر خلافت تفریق کلمه بود و موید این است آنچه جماعتی از علماء کما نال الطوایف روایت کرده اند
که چون عباس بعلی گفت دست بده تا بیعت کنیم بخدا فرمود علی ع ما اعتماد نمودیم بامت با نصرت و حق و بار نداد که مسلمین و
طمع کفار و اسلام و انکه خدا تقیا و ابصار امر کرده کما جرت علیه سنة جماعة من الانبیاء و الاوصیاء حتی عیدوا
انصار ایقوم بهم الحجة و نیز قبول بیعت عباس کردن و در ثبوت حق تمسک به بیعت عباس کردن تمکین مخالفان بود
در اعتبار بیعت و اختیار در انعقاد امامت و این و تسمیه لستی به تعمیه بیعت بعد از قتل عثمان نداشت چه
اینحال مسلم امر بود و در زمان عثمان امر بیعت بر قرار یا نه خلافت خلیفه بمجرد بیعت منسخ شده و بنا بر

بود مضایقه و تهاون علی ع در قبول خلافت بعد از عثمان چه بر آنحضرت نبود قبول خلافت به بیعت کردن و آن خلافتی
نبود که خدا و رسول حق وی کردانیده بودند تا واجب باشد بر او قبول کردن آن و جایز نباشد تهاون در آن و نیز همین بود سبب
انکار آن حضرت در محاجه معاویه به بیعت مستند شد نه بنص چه نص متروک شده بود و اعتبار به بیعت متعین کشته و اما
حکایت انخداع انصار از ابی بکر و معارضه نکردن با او و قبول خلافت او کردن و بیعت نمودن با او موقوفست بر مطلع
کشتن بر حقیقت حال و بیانش بوجه اجمال و قدر مشترک روایات و اخبار و سیر و تواریخ آنست که حضرت رسول صلعم
پیش از حدوث عارضه مرض موت اسامة بن زید را امیر لشکر کرده بود و صحابه را مامور ساخته بمتابعت وی در مسیر
بجانب موته و فلسطین و در مرض موت روزی تکیه بدوش علی ع و عباس نموده نزد اصحاب سیما انصار که بر در خانه
مبارک از دحام نموده بودند بیرون رفته وصیت بلیغی فرموده و اسامه را امر نمود بخروج با مهاجر و انصار سیما
گفت دستوری ده که اندکی اقامت کنیم که عارضه بصحت مبدل شود که دلهای ما تاب ندارد که تو را باین حال گذاشته
از خدمت تو دوری نمائیم حضرت تاکید بلیغ و مبالغه عظیم در خروج نموده مکرر فرمود جهزوا جیش اسامة لعن الله
من تخلف عن جیش اسامة پس فی الحال اسامه بیرون رفته بیک فرسخی مدینه معسکر ساخت و منادی رسول الله
ندا در داد که تخلف از جیش اسامه مکنید و هر که تخلف کند لعنت خدا و رسول بر وی باد و از جمله جماعتی که مامور
بودند بمتابعت اسامه و خروج از مدینه ابوبکر و عمر و ابو عبیده جراح بودند اسامه در کوچ کردن از معسکر
تعجیل مینمود و اصحاب تعلل مینمودند و منتظر بودند که حال رسول الله صلعم چون شود تا مرض رسول اشتداد
یافته بعد از دو روز از خروج اسامه بمعسکر وفات یافت لشکر خبردار شده مراجعت نمودند و در مدینه از دحام و
غلغله عجیب حادث و غریب روی نموده ابوبکر بر ناقه سوار شده بر در مسجد آمد بانگ زد که ایها الناس اگر محمد مرد رب
محمد زنده است و کلامی که سابقا مذکور شد بر کلام راند اصحاب این سخن شنیده روی بخانه سعد بن عباده نهادند
که بزرگ و سید قبیله خزرج بود از انصار بیمار بود و در سقیفه بنی ساعدة که محفل اجماع و دیوان ایشان بود آوردند
عمر خبردار شده خود را بابی بکر رسانید و با ابی عبیده هر سه روی بسقیفه نهادند و از دحام عظیم در سقیفه روی داد
و بعد از گفتگوی بسیار ابوبکر با انصار گفت من شما را با ابی عبیده یا عمر دعوت میکنم و هر دو را سزاوار خلافت
میدانم ایشان هر دو بابی بکر گفتند حاشا که ما بر تو تقدم کنیم و انت صاحب الغار و ثانی اثنین و انت احق بهذا الامر
انصار گفتند ما راضی باین نیستیم و باین قضیه همداستان نشویم بل منا امیر و منکم امیر ابوبکر مدح و ثنای انصار
آغاز نموده فضل و تقدم ایشان را بیان کرد و عمر بانگ بر او زد که هیهات هیهات دو شمشیر در یک غلاف نگنجد پس
ابوبکر مر انصار را بر روایت الائمة من قریش و بوعده انکم وزراء ما و از ایشان باشد تسکین میداد و انصار با مارت
سعد بن عباده غلوی عظیم داشتند بشیر بن سعد انصاری که سید و بزرگ قبیله اوس از انصار بود بر سعد بن
عباده حسد برد که مبادا انصار سعد را امیر کردانند در نفس این امر کوشیده با آنکه مذکوره همداستان شده
با مارت قریش رضا داد ابوبکر اعاده کلام سابق نموده گفت هر کدام از ابی عبیده و عمر که خواهید بیعت کنید

بآن

واین دو نیز بکر از کلام خود نموده با ابی بکر بیعت نمودند و بشیر بن سعد سید اوس گفت انا نا نکما و او نیز بیعت کرد قبیله
اوس چون دیدند که سید ایشان با ابی بکر بیعت نمود همگی مبادرت کرده بیعت مینمودند و از ازدحام عظیم روی داد سعد بن
عباده که مریض بود نزدیک بود که در زیر دست و پا هلاک شود فریاد برآورد که قتلتمونی عمر گفت اقتلوا سعدا قتله الله
قیس پسر سعد برخواسته بلحیه عمر آویخت و خشونت و دشنام آغاز نهاد ابو بکر برفق و مدارا تسکین فتنه داد و سعد بن
عباده را برداشته بخانه وی بردند و روز دیگر نزد وی فرستادند که با ابی بکر بیعت کند گفت لا والله حتی ارمیکم
بکل سهم فی کنانتی واخضب منکم سنان رمحی واضربکم بسیفی واقاتلکم بمن اتبعنی من اهل بیتی وعشیرتی وایم الله لو
اجتمع الجن والانس ما بایعتکما ایها العاصون الجاهلون پس بشیر بن سعد گفت او مردی بغایت لجوج است وی را
تا در زمان عمر بیعت نکرده
رها کنید فلیس ترکه بضار پس ترک وی نمودند و سعد با ایشان بیعت نکرده از دنیا رفت و بالجمله در آن روز
صحابه در منازعه خلافت بودند و علی ع با جمعی از بنی هاشم مشغول تجهیز رسول الله ص و بعد از فراغ از آن هم
در مسجد نشسته بنو هاشم نزد وی مجتمع شدند و بنو امیه بر عثمان و بنو زهره بر عبد الرحمن بن عوف اجتماع
کرده همگی در مسجد بودند که ابو بکر و عمر و ابو عبیده کار خلافت ساخته و پرداخته بمسجد حاضر شدند و گفتند
چه نشسته اید قوموا و بایعوا ابا بکر فقد بایعته الانصار والناس عثمان و عبد الرحمن با اتباع خود بیعت کردند
و علی ع بمنزل تشریف فرموده و زبیر و بنو هاشم در خدمت وی بودند پس عمر با اسید بن حصین و سلمة بن سلامة
و جماعتی نزد علی و بنی هاشم رفت و گفت بیعت کنید با ابی بکر زبیر شمشیر کشید که بر عمر زند سلمة بن سلامة از دستش
کشید و عمر از او گرفته بر زمین زد تا شکسته شد و جماعت بنی هاشم نزد ابی بکر حاضر شدند و عمر گفت بایعوا ابا بکر
فقد بایعه الناس واگر ابا کنید هر آینه شمشیر در شما گذاریم پس بنو هاشم یک یک بیعت مبادرت نموده تا کسی نماند
مگر علی بن ابی طالب ع فقالوا له بایع ابا بکر فقال ع انا احق من هذا الامر منه وانتم اولی بالبیعة لی چه شما بحجیت
و قرابت رسول ص در این امر بر انصار غالب شدید و از دست ایشان گرفتید و انا احتج علیکم بمثل ما احتججتم علی
الانصار انا اولی برسول الله حیا ومیتا وانا وصیه ووزیره ومستودع سره وعلمه و معلوم است که آنحضرت با
ایشان در این وقت که ترک نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول ص صاحب شده و در مقام شدت
و فظاظت و اخذ بیعت بر سبیل عنف و تغلظ بودند اگر محاجه بنصوص میکرد هر آینه چون متضمن تخطئه جمیع
صحابه بود از مهاجرین و انصار و مخالفت رسول و ترک نصوص لا محاله اینمعنی در تغلیظ و تشدید ایشان می
افزود و بالضروره انکار ان و عناد و تحاج و مکابره در آن لازم مینمود پس مناسب بود با ایشان محاجه کردن بانچه
ایشان با انصار کرده بودند و این فی الحقیقه تعلیمی و تلقینی بود مر انصار را که بخلافت ابی بکر بالطبع راضی نبودند
لیکن چون شقاوت کار خود کرده بود نفعی نکرد و متفطن نشدند و عارف نظر را از تامل در این منقول حقیقت
حال بغایت ظاهر نتواند شد اما استبعاد در اینکه اصحاب رسول الله ص چگونه ترک نص و مخالفت امر رسول ص کرده
اقدام بر چنین امری نمودند بغایت عجیب است از کسی که مطلع بر احوال صحابه باشد و در سیر و تواریخ و اخبار خوض

نموده باشد پس است در نهج این استبعاد انچه از عمر بظهور رسیده در منع کتابت وصیت رسول الله صلعم در حال مرض موت
چنانچه شمهٔ از ان مذکور شد و ابن ابی الحدید که یکی از اعاظم علمای اهل سنت است در شرح نهج البلاغه از یکی از علمای اهل
سنت نقل کرده که گفت پرسیدم از استاد خود که از اعاظم علمای ایشانست که ایا ممکن باشد و جایز تواند بود انچه
رافضیه مدعی بر انند از نص جلی و بر وا باشد صدور نص و سماع صحابه مر انرا و اخفای ان بالکلیه و اقدام بر مخالفت ان استاد
از این سؤال بغایت بر اشفته شد انگاه گفت بلی ممکن است و بعید نیست وقوع این قضیه چه اعیان صحابه مانند ابی بکر و عمر
و امثال ایشان همیشه در حیات رسول با وی معارضه میکردند و احکام وی را تغییر میدادند و قریب بسی قضیه از اینمقوله
ذکر نموده از جمله انکه روزی حضرت رسول صلی الله علیه نعلین مبارک خود را بابی هریره علی بن داد که در
شهر مدینه در کوچه و بازار منادی کند که من قال لا اله الا الله دخل الجنه ع در بازار ها و رسید خشونت اغاز نهاد
و نعلین از دست او گرفته نزد حضرت رسول امده که میخواهی دست از اعمال صالحه بر دارند مسلمانان و غلظت بسیار
نموده حضرت گوش بسخن عمر کرده تغییر از ان امر فرموده و از جمله انها حکایت قلم و کاغذ طلبیدن در حال مرض موت را
نقل کرده و بالجمله گفته که چون ایشان احکام و اوامر رسول را در زمان حیات وی تغییر میدادند و از پیش میرفت و عامهٔ
صحابه اینحالت مشاهده مینمودند چرا نتواند بود که بعد از وفات وی نیز بنابر مصلحتی که دانسته باشند تغییر وصیت
وی کنند و بمقتضای مصلحت وقت عمل نمایند و از جمله مصلحتها که گفته اند ان بود که خاطر اکثر صحابه از علی ع گران بود
و بالطبع با انجناب نفاری داشتند بنابر انکه کم بود از صحابه کسی که علی ع خون وی نریخته باشد و پدر و برادر و اعمام و اخوال
و قبیله و عشیره و یا مردی از دست وی مقتول نشده باشند و نیز تصلب انحضرت در دین و اجرای اوامر و نواهی الهی و عدم مداهنه
وی در اقامت حدود الله و تنفیذ احکام الله معلوم همه بود و هیچکس نیست که مداهنه و مساهله در این امور مطبوع
وی نباشد و جماعتی را که غرضی دیگری نبوده الا تسلط این غرض موجب تهاون در اظهار حق و تغافل از ان میشد و نیز
وصیت و نص موجب ان بود که امامت و خلافت بخصوص بجماعتی محصور و عددی معدود باشد و اینمعنی موافق
طبع مردم نبود چه میخواستند که امامت و خلافت متداول باشد بین الناس مانند سلطنت تا بهر کسی و بهر سلسله تواند
منتقل شد و غلبه حب جاه و ریاست در طبایع جمیع طوایف ناس سیما قبایل عرب معلوم است و عمده در تجویز جمیع امور
مذکوره تجویز مخالفت رسول است باجتهاد و اعتقاد اجتهاد در پیغمبر صلعم چنانکه مذهب اهل سنت است و بنابر این چه
استبعادی باشد در مخالفت نص چه مخالفت نص نیز یکی از مخالفتهاست که از هر یک واقع میشد و هرگاه از عمر که
افضل ناس باشد بعد از ابی بکر باعتقاد ایشان مخالفت منع کتابت و سایر مخالفتها در حیات رسول صلعم واقع تواند
شد و هیچ گونه استبعادی نباشد پس از سایر ناس که دون مرتبه او باشد بمراتب کثیره اخفای چیزی چند که شنیده
باشند و عدم اظهار ان بعد از وفات رسول الله صلعم با میل و رغبت افاضل ناس باخفای ان و احتمال انکه مبنی بر اجتهادی
و گمان مصلحتی باشد چه استبعاد تواند داشت و حال انکه اهل سنت در کتب احادیث خود نقل کرده اند روایاتی که
دال است بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر مذ منع پیغمبر مر ایشانرا بر انچه احداث خواهند کرد بعد از وفات وی و

دکواهی دادن پیغمبر صلعم بر ضلال ایشان از جمله در کتاب طرائف نقل کرده از کتاب جمع بین الصحیحین فی الحدیث الثالث
والعشرین من المتفق علیه از سهل بن سعد که کفت شنیدم از رسول خدا صلعم که میکفت من پیش از شما خواهم وارد
شد بر حوض و آن حوضی است که هر که بر آن وارد شود از آن بیاشامد و هر که از آن بیاشامد هرکز تشنه نشود و بعد
از من وارد خواهد شد بر من اقوامی که من ایشانرا اشناسم و ایشان مرا اشناسند ثم یحال بینی و بینهم یعنی پس ایشانرا
منع کنند از من پس من کویم که ایشان از منند فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی تو نمیدانی که ایشان بعد از تو
چه کردند فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدی و غیر یعنی دوری باد از من کسی را که تبدیل و تغییر کند من کرد بعد از من
وایضا فی الجمع بین الصحیحین فی الحدیث الستین من المتفق علیه من مسند عبد الله بن عباس قال ان النبی صلعم الا وانه
سیجاء برجال من امتی فیؤخذ بهم ذات الشمال فاقول یا رب اصحابی فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک فاقول کما قال
العبد الصالح وکنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم الی قوله العزیز الحکیم قال فیقال انهم لم یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ
فارقتهم یعنی زود باشد که اورده شوند نزد من مردانی از امت من پس ایشان را بکیرند بجانب اصحاب شمال پس من
کویم یا رب ایشان اصحاب منند پس قائلی کوید که تو نمیدانی که ایشان چه کرده اند بعد از تو پس من کویم چنانکه عبد
صالح عیسی ع کفت یعنی ایه را که در قران حکایة از عیسی ع کرده شده خوانم و مضمون ایه با ایات قبل اینست که در روز
قیامت خدای تعالی بعیسی ع کوید ایا تو کفته بودی مر قوم خود را که تو را و مادر تو را اله اخذ کنند و بخدای پرستش
نمایند عیسی ع کوید بار خدایا من چون کفته باشم چیزی که حق من نیست کفتن ان و من نکفته ام با ایشان مکر انچه تو
فرموده بودی و آن عبادت پروردکار من و ایشان است و من شاهد بودم بر ایشان مادامی که بودم در میان ایشان
و چون توفی کردی مرا تو رقیب و ناظر بر ایشان بودی و تو بر همه چیز شاهدی اکر عذاب کنی ایشانرا همانا بندکان تواند
کسی را سخنی نتواند بود و اکر عفو کنی از ایشان پس تو غالبی و دانا بمصالح پس حضرت میفرماید که چون من این مذکوره
را خوانم قائلی کوید که ایشان بعد از تو همیشه بر میکشتند بعقب خود از زمان که تو از ایشان مفارقت کردی و ایضا
فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی والثلثین بعد المائة من المتفق علیه من مسند انس بن مالک قال ان النبی صلعم
قال لیردن علی الحوض رجال ممن صاحبنی حتی اذا رایتهم رفعوا الی اختلجوا من دونی فلاقولن ای رب اصحابی اصحابی
فلیقالن لی انک لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی وارد خواهند شد بر من در کنار حوض مردانی که صحبت من دریافته باشند
تا انکه چون من ببینم ایشانرا و خواهند که بالا بیایند نزد من در ربوده شوند از نزد من پس من کویم بار خدایا اینان
اصحاب منند در جواب کفته شود که نمیدانی ایشان چه کردند بعد از تو و نیز احادیث بسیار در کتاب مذکور از ابی
هریرة و از عایشه و از اسما بنت ابی بکر و از سعید بن مسیب و از عبد الله بن مسعود و از حذیفة بن الیمان و غیرهم از طرق
بطرق کثیره نقل کرده اند که مضمون همه نزدیک است بانچه مذکور شد و حاجت بتطویل نیست و ظاهر است بر عارف
فطن که ارتداد منسوب بصحابه بعد از پیغمبر و تبدیل و تغییر و احداث ما احدثوا نتوانند مکر انچه با علی و فاطمه و با
سایر اهل بیت صلوات الله علیهم اجمعین بیواسطه یا بواسطه کردند از غصب حقوق ایشان و دفع ایشان از مرتبه

و مقاماتی که حق سبحانه و تعالی برای ایشان تعیین کرده بود و پیغمبر صلعم بان خبر داده و بالجمله هرگاه رسول الله صلعم خبر از
ارتداد ایشان داده باشد و بصحت رسیده و در کتب خود صحاح را احادیث خود نقل کنند را استبعاد نمایند از پنهان
داشتن خبری چند که شنیده باشند و بنا بر اجتهاد و مصلحتی که شما تجویز میکنید اظهار ان نکرده باشند یا انکار هم
کرده چه استبعاد باید کرد و اما اینکه همه اصحاب کتمان کردند و هیچ کس اظهار ان نکرد خلاف واقع است بلکه هر کس از صحابه
که اعتنائی بدنیا نداشت و غرضی در خاطرش نبود اظهار کرد و فایده بران مترتب نشد چه در همان روز که بیعت ابی بکر
منعقد شد و تکلیف بیعت بعلی ع کردند و علی ع امتناع نموده و با ایشان محاجه کرد با بحجه شمه از ان مذکور شد که
یا معشر المهاجرین و الانصار الله الله لا تنسوا عهد نبیکم الیکم فی امری و لا تخرجوا سلطان محمد صلعم من داره و قعر بیته
الی دورکم و قعر بیوتکم و تدفعوا اهله عن حقه و مقامه فی الناس فو الله معاشر الجمع ان الله قضی و حکم و نبیه اعلم و انتم
تعلمون انا اهل البیت احق بهذا الامر منکم ما کان القاری لکتاب الله الفقیه فی دین الله المضطلع بامر الرعیة فینا
والله انه لا فینا لا فیکم فلا تتبعوا الهوی فتزدادوا من الحق بعدا و تفسدوا قدیمکم بشر من حدیثکم یعنی حذر کنید از خدای
تعالی و فراموش مکنید عهد پیغمبر خود را در باره من و سلطنت محمد صلعم را از خانه بیرون مبرید از سرای وی و بیخ خانه وی
بسوی سراهای خود و بیخ خانهای خود و دفع مکنید اهل او را از حق و مقامی که او راست در میان مردم
پس سوگند بخدا ای جماعت که خدا حکم فرموده و نبی او اعلام نموده و شما هم میدانید که ما اهل البیت احق و اولائیم باین امر
از شما مادام که قاری کتاب الله و فقیه فی دین الله و مضطلع یعنی قوی و دانا بامر رعیت در میان ما اهل البیت باشد
و هم میدانید که چنین کسی در میان ملت نه در میان شما پس پیروی هوای خود مکنید که هر اینه دوری از حق
میافزائید و فاسد میکنید عملهای قدیم خود را بعملهای جدید خود و چون آنحضرت این کلام مذکور را ادا فرمود
بشیر بن سعد انصاری و سایر انصار وی هم گفتند یا ابا الحسن اگر این سخن که فرمودی پیش از بیعت ابی بکر از تو می
شنیدیم و میدانستیم که ترا رغبت بخلافت هست هر اینه همه ما با تو بیعت میکردیم و دو کس در بارهٔ تو مخالفت نمی
ورزیدیم حضرت فرمود که من حضرت رسول را تجهیز نکرده و دفن ننموده بیامدم و با شما منازعه در خلافت نمیکردم
والله که نمیترسیدم که کسی با ما اهل بیت منازعه کند در خلافت و من گمان نداشتم که حضرت رسول صلعم در روز غدیر
حجتی برای کسی گذاشته باشد و قائلی را راه سخنی تواند بود پس بگواهی طلبید مردم را در قضیه غدیر خم زید بن ارقم روایت
کرده که دوازده کس از اعیان صحابه که از حاضران بدر بودند گواهی دادند و من نیز گواهی داشتم و ندادم و کتمان
نمودم از انست که خدای تعالی بصر مرا از من گرفت و نابینا شدم و در این روز آوازها بلند گردید و گفتگوی بسیار
شد عمر ترسید که گوش بسخن علی کنند و اراده وی منفسخ شود پس گفت یا ابا الحسن خدای تعالی مقلب القلوبست
دل ترا بسوی ما خواهد گردانید و گمان ندارم که تو مخالفت جماعت روا داشته باشی و مردم منصرف شدند و ابان
بن تغلب روایت کرده که پرسیدم از ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق ع که آیا هیچ کس از اصحاب رسول الله صلعم
بر فعل ابی بکر و نشستن او بجای رسول الله صلعم انکار نکرد و سخنی نگفت آنحضرت فرمود نعم دوازده کس از مهاجر و

انصار و شش کس از مهاجرین خالد بن سعید بن عاص که از بنی امیه بود و سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مقداد و
عمار و بریده اسلمی و شش کس از انصار ابو الهیثم بن التیهان و سهل و عثمان ابنا حنیف و خزیمه بن ثابت ذو الشهادتین
و ابی بن کعب و ابو ایوب انصاری و چون ابو بکر بر منبر رفت باهم مشورت نمودند که بروند و او را از منبر رسول فرود آرند
بعد از گفتگو قرار دادند که بخدمت حضرت امیر ع رفته برخصت آنحضرت اقدام باین امر نمایند پس بخدمت آنحضرت رفته
گفتند یا امیر المؤمنین ترکت حقا انت احق به و اولی منه لانا سمعنا رسول الله ص یقول علی مع الحق و الحق مع علی یمیل
مع الحق کیف مال و ما اراده داریم که برویم و ابابکر را از منبر رسول الله ص فرود آریم آمده ایم تا با تو مشورت نموده
رخصت حاصل کنیم حضرت فرمود و الله که اگر شما اینکار کنید یقین است که از عهده اینکار بیرون نمیتوانید آمد لیکن
چنان است که با شمشیرها کشیده بحرب من آمده باشند زیرا اگر شما اینکار کنید همه اینها ایشان بر سر من خواهند آمد که بیعت
کن و اگر نه ترا میکشیم و آنوقت بر من لازم خواهد شد که بحرب ایشان از خود دفع کنم و پیغمبر ص بمن گفته که امت من بعد از
من با تو عذر خواهند کرد و عهدی که مرا در بارهٔ تو کرده خلاف خواهند کرد و تو با من بمنزله هرون با موسی و امت بعد از من
بمنزله امت موسی اند بعد از موسی که بعضی تابع هرون شدند و دیگران تابع سامری من گفتم یا رسول الله چه میفرمائی
من در اینوقت چکنم و چه عمل نمایم فرمود اگر اعوان بیابی جهاد کن با ایشان و الا دست از ایشان باز دار و احقن دمک
حتی تلحق بی مظلوما پس فرمود ولیکن بروید و ابابکر را خبردار کنید و بیادش بیاورید تا حجت بر او تمام تر شود پس
ایشان بمسجد آمده هر یک علیحده بسخن در آمده با ابی بکر گفتگوی بسیار کردند نقل است که جماعت مذکوره در وقت
وفات رسول الله ص غایب بودند چون حاضر شدند ابو بکر خلیفه شده بود آنجماعت از اعیان صحابه و اعلام مسجد
نبی بودند و بالجمله بمسجد حاضر شدند اول خالد بن سعید برخواست و گفت اتق الله یا ابابکر تو میدانی که پیغمبر ص
در روز بنی قریظه وقتی که خدای تعالی ویرا فتح داده بود و علی ع جماعتی از صنادید رجال و ذوی شوکتان ایشانرا
کشته بود گفت یا معاشر المهاجرین و الانصار انی موصیکم بوصیة فاحفظوها و مودعکم امرا فاحفظوه الا ان علی بن
ابیطالب ع امیرکم بعدی و خلیفتی فیکم بذلک اوصانی ربی الا و انکم ان لم تحفظوا فیه وصیتی و توازروه و تنصروه اختلفتم فی
احکامکم و اضطرب علیکم امر دینکم و ولاکم شرارکم الا ان اهل بیتی هم الوارثون لامری و العالمون بامر امتی من بعدی
اللهم من اطاعهم من امتی و حفظ فیهم وصیتی فاحشرهم فی زمرتی و اجعل لهم نصیبا من مرافقتی یدرکون به نور
الآخرة اللهم و من اساء خلافتی فی اهل بیتی فاحرمه الجنة التی عرضها کعرض السماء و الارض چون خالد این سخن بگفت
عمر برخواست و گفت اسکت یا خالد فلست من اهل المشورة و لا ممن یقتدی برایه خالد گفت اسکت انت یا ابن الخطاب
که تو بزبان غیر خود سخن میگوئی و بارکان غیر خود اعتماد داری و الله که قریش میدانند که تو لئیم ترین تو حسبا
و ادناها منصبا و اخسها قدرا و اخملها ذکرا و اقلهم غنی عن الله و رسوله و انک لجبان فی الحروب بخیل بالمال لئیم
فی العنصر ترا در قریش فخری و نه در حرب نامی و نزد کری انک فی هذا الامر بمنزلة الشیطان اذ قال للانسان اکفر
فلما کفر قال انی بریء منک انی اخاف الله رب العالمین فکان عاقبتهما انهما فی النار خالدین فیها و ذلک جزاء الظالمین

پس عمر ازهم ده شد و خالد نشست انگاه سلمان برخواست و بزبان فارسی گفت کردید و نکردید پس بعربی گفت یا ابا بکر الی
من تسند امرك اذا نزل بك ما لا تعرفه والی من تفزع اذا سئلت عما لا تعلمه وما عذرك فی تقدم من هو اعلم منك واقرب
الی رسول الله واعلم بتاویل کتاب الله وسنة نبیه ومن قدمه النبی ص فی حیاته واوصاکم به عند وفاته پس شما سخن پیغمبر
پس پشت افکندید و وصیت اورا فراموش کردید و خلف وعده و نقض عهد او نمودید و عقد بستن او را کشودید چه
او شما را بتحت حکم و فرمان و زیر رایت اسامة بن زید بسته بود وحده امن مثل ما اتیتموه وتنبیها للامة علی عظیم ما اجترمتموه
من مخالفة امره فعن قلیل یصفو لك الامر وقد اثقلك الوزر ونقلت الی قبرك وحملت معك ما کسبت یداك پس اگر تو بحق
بر گردی و زنداری کرده بخود بنالی و توبه کنی از گناه عظیم خود هر آینه بنجات نزدیکتر خواهد بود در روزی که تنها در حفره
تنگ و تاریک خوابیده باشی و اعوان و یاری دهندگان تو ترا واگذاشته باشند فقد سمعت کما سمعنا ورایت کما رایتنا
و ترا منع نکرد دیده و شنیده تو از اینکه متشبث بان شدی که هیچ عذری ترا در تقلدان نخواهد بود در دین
مسلمین را نیز از خلافت تو نصیبی نتواند بود فقد اعذر من انذر ولا تکن کمن ادبر واستکبر پس ابو ذر برخاسته گفتا .
نزدیک باین بگفت و همچنین یکیك برمیخواستند و تبلیغ حجت میکردند و مضمون همه نزدیك بهم است اگر در نقل
همه آنها خوض رود بتطویل میکشد و در آخر همه ابو ایوب انصاری برخاست و پس از حمد خدا و ثنا و صلوات بر رسول
و آل وی گفت یا معشر المهاجرین والانصار اما سمعتم قول الله عز وجل ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما
یاکلون فی بطونهم نارا وسیصلون سعیرا وقال ثم انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها آیا خواهید
ایتامی نزدیکتر از ایتام رسول الله ص که پدر و جدشان وفات کرده و امروز شما غصب حق ایشان کردید این بگفت
گریه بر ابی ایوب زور آورده دیگر نتوانست سخن گفت و ابو بکر شرمنده و ملزم بر منبر بود که عمر گفت یا لکع اذا کنت
لا تقوم بحجة فلم اقمت نفسك هذا المقام یعنی ای لئیم هر گاه تو قادر بر اقامت حجت نیستی چرا قبول خلافت کردی پس
دست او را گرفته فرود آورد و باهم بمنزل او رفتند و بالجمله انکار جماعت مذکوره خلافت ابی بکر را و محاجه کردن با او
نزد طایفه محقه ثابت است بنوعی که قابل تشکیك نیست چون سایر متواترات ولکن الله یهدی من یشاء الی صراط
مستقیم

فصل چهارم از باب سوم از مقاله سیم در ذکر بعضی از نصوص جلیه که در کتب اهل سنت بطریق ایشان منقول شده و تعدادی چندی از کتب مصنفات ایشان که مشتمل است بر نصوص صریحه در خلافت امیر المؤمنین علی علیه السلام

و غرض از ذکر این نصوص با وجود غنای از آن بسبب تواتر نص جلی نزد فرقه محقه آنست که معلوم شود بر صاحب
فطنت انکار اهل سنت مر نص جلی را محض عناد است و ظاهر گردد که آنچه علمای اهل سنت مانند فخر رازی و شارح
مقاصد و غیر ایشان گفته اند که خبری از این نصوص نزد ما نیست کذب محض است و نیز ظاهر شود که آنچه فخر رازی
سوگند بان یاد کرده که نصوصی که شیعه مدعی آنند اثری در دل از آنها نکرده مبنی بر قساوت و عناد است از جمله احمد بن
حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است در مسند خود نقل کرده از زاذان بن سلمان که گفت شنیدم از رسول الله ص

که میگفت کنت انا و علی نورا بین یدی الله تعالی قبل ان یخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلک النور
جزئین فجزء انا و جزء علی ع و در کتاب فردوس ابن شیرویه دیلمی کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی همین حدیث با زیادتی
مذکور است که مقصود از ذکر آنست و هی انه قال فلما خلق الله آدم رکب ذلک النور فی صلبه فلم یزل فی شیء واحد حتی افترقنا
فی صلب عبد المطلب ففی النبوة و فی علی الخلافة مضمون مجموع آنست که من و علی یک نور بودیم نزد خدا تعالی پیش از آنکه آدم
آفریده شود چهارده هزار سال و بعد از آنکه آدم را آفرید آن نور را در صلب آدم نهاد و همیشه در صلب یک احدی از
انبیا بود و در صلب عبد المطلب جدا شدیم من و علی پس در من است نبوت و در علی است خلافت و از آنجمله ثعلبی در
تفسیر خود آورده که چون آیه وانذر عشیرتک الاقربین نازل شد پیغمبر ص بنی عبد المطلب را که در آن زمان چهل نفر
بودند جمع نموده ضیافت کرد و روز دیگر نیز طلبیده ضیافت نمود و آنگاه دعوتشان باسلام کرد و گفت من نذیرم
از جانب خدا تعالی بسوی شما آورده ام بجهت شما چیزی که هیچ کس نیاورده است و آن دنیا و آخرت است که اگر اطاعت
من کنید دنیای شما بکام و آخرت شما بانجام خواهد شد فاسلموا و اطیعوا تهتدوا و آنگاه گفت کیست در میان شما که اول
کند که برادر و وزیر من شود و ولی و وارث من و وصی و خلیفه من بعد از من باشد پس قوم ساکت شدند و علی
گفت انا تا سه نوبت پیغمبر ص اعاده این کلام نموده و در هر نوبت قوم ساکت میشدند و علی میگفت انا پس پیغمبر ص
بعلی ع گفت انت یعنی توئی برادر و وزیر و ولی و وارث و وصی و خلیفه من پس قوم برخواستند و با ابیطالب میگفتند
که برو و اطاعت پسر خود کن که او را بر تو امیر گردانید و نیز احمد حنبل در مسند خود این معنی را باین طریق نقل کرده و
فقیه ابن مغازلی نیز در کتاب خود آورده و از آنجمله در مسند ابن حنبل آمده که سلمان گفت یا رسول الله من وصیک حضرت
فرمود من کان وصی اخی موسی سلمان گفت یوشع بن نون پس حضرت گفت ان وصیی و وارثی و من یقضی دینی و ینجز
وعدی علی بن ابیطالب و از آنجمله در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی آمده در تفسیر آیه والنجم اذا هوی از ابن عباس
که گفت با جماعتی از جوانان بنی هاشم نزد پیغمبر ص نشسته بودیم که کوکبی انقضاض نمود حضرت فرمود که این کوکب
در منزل هر کس افتاده باشد فهو الوصی من بعدی پس جوانان برخاستند و نظر کردند دیدند که در منزل علی بن
ابیطالب بود پس قائلی گفت یا رسول الله تو در محبت علی گمراه شدی فانزل الله تعالی والنجم اذا هوی ما ضل صاحبکم و ما غوی
الی قوله و هو بالافق الاعلی و از آنجمله ابن مغازلی در کتاب مناقب آورده از ابی ذر غفاری رضی الله عنه که گفت قال
رسول الله ص من ناصب علیا علی الخلافة بعدی فهو کافر و قد حارب الله و رسوله و من شک فی علی فهو کافر و از آنجمله
ابوبکر احمد بن موسی بن مردویه که از مخالفین اهل البیت است در کتاب مناقب آورده باسناده الی عبد الله بن
الصامت عن ابی ذر قال دخلنا علی رسول الله ص فقلنا من احب اصحابک الیک محبوب ترین اصحاب نزد تو کیست که
اگر امری حادث شود و واقعه روی دهد ما با او باشیم و مخالفت او نکنیم قال هذا علی اقدمکم سلما و اسلاما و از آنجمله
ابن مردویه در کتاب مذکور آورده از ام سلمه رضی الله عنها و کانت الطف لسانه و اشدهن له حبا گفت مولی
داشتم که ملک من بود و تربیت من کرده و حق بسیار بر من داشت و او دشمن علی ع بود و کان لا یصلی صلوة الا سب علیا

دشمن من باو گفتم ای پدر چه چیز ترا بر سب علی ع و عداوت او میدارد گفت لانه قتل عثمان و شرک فی دمه من باو گفتم
بدرستیکه اگر نه آن بود که تو مولی و مربی منی و نزد من بمنزله پدری هر آینه ترا از سری و رازی که پیغمبر بمن سپرده
خبردار میکردم ولیکن اجلس حتی احدثک عن علی و ما رایته یعنی بنشین تا با تو حدیثی از آنچه دیده ام درباره علی ع
نقل کنم روزی که نوبت من بود رسول ص بحجره من آمد با علی ع دست بدست هم و انگشتان در انگشت یکدیگر مشبک
کرده و دست در یکدیگر و بشوری گذاشته و بمن گفت یا ام سلمه لحظه از حجره بیرون رو و خانه را بجهت ما خلوت کن پس من
بیرون رفتم و ایشان با یکدیگر داخل و پیش هم نشسته با هم راز گفتن آغاز نمودند و من آواز ایشان می شنیدم و سخن
نفهمیدم و ایشان به یکدیگر راز میگفتند تا نزدیک شد که روز به نیمه رسد پس من بدر خانه رفتم گفتم السلام
علیکم حضرت فرمود داخل مشو و بمکانی که بودی باز گرد من باز گشتم اندکی هم صبر کردم که عمود ظهر قائم شد
ایشان همان تناجی میکردند بار دیگر در حجره آمده گفتم السلام علیکم رسول ص همان کلام سابق اعاده نمود دیگر کشتم
لحظه دیگر مکث خود را باخود گفتم زالت الشمس و الآن یخرج الی الصلوة فیذهب یومی آن روز تا پیشین چندان
بر من دراز نمود که هرگز روزی از آن دراز تر ندیده ام پس پیش رفتم گفتم السلام علیکم حضرت فرمود نعم داخل
شو من داخل شدم علی دست خود را بر زانوی حضرت نهاده بود و دهن نزدیک مبارک گوش آنحضرت داشت
و آنحضرت نیز دهن مبارک نزدیک بگوش علی داشت و با هم راز میگفتند پس چون من داخل شدم علی روی خود را بطرف
دیگر کرده برخواست و بیرون رفت آنگاه حضرت مرا بر دامن مبارک خود نشانده با من لطف و مهربانی بسیار آغاز نمود
و گفت یا ام سلمه لا تلومینی فان جبرئیل اتانی من الله بما هو کائن بعدی و امرنی ان اوصی به علی ع من بعدی و کنت بین جبرئیل
و بین علی ع جبرئیل عن یمینی و علی عن شمالی و فرمود مرا جبرئیل که بگویم بعلی آنچه واقع خواهد شد بعد از من تا
روز قیامت پس معذور دار مرا و ملامت مکن خدا تعالی برگزیده است از هر امتی پیغمبری و برای هر پیغمبری وصیی
و پیغمبر این امت منم و علی وصی من فی عترتی و اهل بیتی و امتی من بعدی پس من بمولای خود گفتم این است آنچه من مشاهده
کردم از علی ع دیگر تو دانی ای پدر من خواهی دشنام ده و خواهی واگذارش پس از کرده خود پشیمان شده شبها و
روزها مناجات میکرد و میگفت اللهم اغفر لی ما جهلت من امر علی ع بدرستیکه من بعد از این دوستم دوست علی را و دشمنم
دشمن علی را و از آنجمله احمد حنبل در مسند خود آورده از عبدالله بن بریده از پدرش که رسول الله ص دو لشکر فرستاد
یکی بسرداری علی علیه السلام و دیگری بسرکردگی خالد بن الولید و فرمود که اگر دو لشکر با هم ملاقات کنند امیر هر دو
جند علی باشد و الا هر کدام بر جند خود امیر باشند و هر دو لشکر با هم ملاقات کردند و متفق شده رفتیم بر سر
قبیله بنی زبید و قبیله از یمن و بعد از مقاتله ظفر یافتیم و ذراری اسیر نمودیم و از جمله سبایا علی ع زنی را برای خود
برگزید و خالد حسد برده مکتوب بنزد رسول الله ص نوشته بمن داد چون مکتوب را بردم و بر آنحضرت خوانده
شد دیدم غضب بروی مبارک حضرت ظاهر گشت من ترسیدم گفتم یا رسول الله ص هذا مکان العائذ بک تو
مرا با مردی فرستادی و باطاعت او امر کردی و من تبلیغ رسالت او بیش نکردم فقال رسول الله ص لا تقع فی علی

فانه منی وانا منه وهو ولیکم بعدی وابن مردویه در کتاب مناقب این روایة را بچند طریق آورده و در یک طریق زیادتی
طرد بکر بریده گفت یا رسول الله استغفر لی فقال النبی صلعم حتی یاتی علی ع پس چون علی آمد بریده درخواست که بجهت وی استغفا
نماید پیغمبر صلعم بعلی ع فرمود ان تستغفر له استغفر له پس هر دو بجهت وی استغفار نمودند و زیادتی دیگر نیز در حدیث
مذکور روایة شده و هی ان بریده امتنع من مبایعة ابی بکر بعد وفات النبی صلعم و بایع علیا ع لاجل ما کان سمعه من نص
النبی صلعم علیه بالولایة بعده و از انجمله ابن معازلی شافعی در کتاب مناقب آورده از عبدالله بن مسعود که گفت قال
رسول الله صلعم انا دعوة ابرهیم پس ما گفتیم یا رسول الله چگونه دعوة ابرهیمی گفت خدا تعالی با ابرهیم وحی کرد انی
جاعلک للناس اماما ابرهیم را فرحی حاصل شده گفت یا رب و من ذریتی ائمة مثلی پس خدا تعالی باو وحی کرد که ای ابرهیم
من عطا نمیکنم بتو عهدی که وفا بان نکنم ابرهیم گفت یا رب کدام عهدست که تو وفا بان نخواهی کرد حق سبحانه تعالی
فرمود هر که ظالم باشد از ذریه تو عطای عهد نکنم ابرهیم گفت یا رب ظالم از ذریه من چه کس باشد حق تعالی فرمود
که هر که سجده بت کند و پرستش صنم نماید ابرهیم گفت واجنبنی و بنی ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن کثیرا
من الناس پس رسول الله فرمود که دعوة ابرهیم منتهی شد بسوی من و بسوی علی چه هر یک از ما هرگز سجده
صنم نکرده ایم فاتخذنی نبیا و اتخذ علیا ولیا و از انجمله ثعلبی در تفسیر آیه انما انت منذر و لکل قوم هاد از ابن
عباس روایة کرده که چون این آیه نازل شد حضرت رسول صلعم دست بسینه مبارک خود گذاشت و گفت انا المنذر و
بدست دیگر اشاره بدوش علی کرده و گفت انت الهادی یا علی بک یهتدی المهتدون من بعدی و از انجمله حافظ محمد بن
مؤمن الشیرازی که از علمای مفسرین سنت است روایت کرده از انس بن مالک که گفت پرسیدم از رسول صلعم
از تفسیر قوله تعالی و ربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیرة فرمود که حق تعالی از طین آفرید مرا کیف شاء و مرا
و اهل بیت مرا اختیار کرد و برگزید از جمیع خلق و گردانید مرا نبی و علی را وصی و بالجمله احادیث و روایات در طرق
اهل سنت بسیار است همه صریح در خلافت و امامت و وصایت علی ع که این کتاب تاب نقل بعضی از ان ندارد و
صاحب کتاب طرایف گفته که من دیدم کتابی بزرگ از تصانیف احمد حنبل در مناقب اهل البیت ع فیه احادیث
جلیلة قد صرح فیها بالنص علی علی ع بالخلافة علی الناس لیس فیها شبهة عند ذوی الانصاف و هی حجة علیهم
و گفته که در خزانه مشهد امیر المؤمنین ع این کتاب موجود است من اراد الوقوف علیها فلیطلبها من خزانته ع
و نیز گفته در کتاب استیعاب ابی عمر النمری نصوص صریحه در خلافت علی ع ایراد شده و کذالک کتاب مناقب ابن
مردویه اخبار کثیره مشاهده شد تواترا و تصریحا بفضائل علی و تحقیق النص علیه و گفته که کتاب مناقب مذکور در
سه مجلد نزد من موجود است و هی متضمن نصوصا صریحة علی علی بن ابیطالب ع و هم چنین کتاب ابن مؤمن
الشیرازی که استخراج کرده از تفاسیر اثنا عشر که در میان اهل سنت معتبر است و هم چنین کتاب فائق سعد بن
عبد القاهر الاصفهانی فانه یتضمن نصوصا صریحة علی علی ع بالخلافة الی غیر ذلک من الکتب نیز منصوص
بودن علی ع بامامت و خلافت و مظلومیت و مدفوعیت آنحضرت از مرتبه و منزلت مستحقه خود در شهرت

و شیوع بمرتبه بود که علی بر رؤس الاشهاد در صدر سالف و سایر ازمنه سالفه مجاهره و معالنه بان میکردند و محافل
و مناشده مینمودند و در شهرت بمرتبه بود که نسوان نزد دشمنان محاجه بان میکردند و در کتاب ابی بکر
بن مردویه مروی شده باسناده الی داود بن ابی عوف که گفت بمن معویه بن ابی ثعلبه خواهی که حدیث کنم از
برای تو حدیثی که کذب و تخلیط دران نباشد گفتم بلی گفت بیمار شد ابی ذر غفاری و وصیت کرد بسوی علی ع
یکی با و گفت اگر وصیت بسوی عمر میکردی برای تو بهتر بود ابی ذر گفت والله حقا انه الربیع الذی لیسکن الیه و لو
فارقکم لقد انکرتم الناس و انکرتم الارض یعنی بحق خدا که آنحضرت را منزلیست که سکون و قرار نتوان یافت مگر در او
و اگر او از میان شما برود بتحقیق که شما منکر خواهید شد و دشمن خواهید داشت مردم را و بریدی و زمین را راوی گوید
پس من گفتم یا اباذر ما میدانیم که هر که محبوب تر بود از صحابه نزد رسول الله صلعم محبوب تر خواهد بود نزد تو گفت آری
گفتم فایهم احب الیک کدام از صحابه محبوب تر بود نزد تو گفت هذا الشیخ المظلوم المضطهد حقه یعنی علی بن ابیطالب ع
یعنی محبوب ترین اصحاب نزد رسول صلعم این شیخ ستم رسیده بقهر و غلبه حق از دست او گرفته و مرادش علی ع بود و از انجمله
ابن حمید که از علمای اهل سنت در کتاب عقد از اخبار وافدات بر معویه یعنی زنان اکابر قبایل عرب که وقت حکومت
معویه نزول بر معویه میکردند و بدیدن وی میامدند نقل کرده حدیث دارمیه را که معویه باو گفت میدانی
که چرا بطلب تو فرستاده ام و ترا نزد خود آورده ام دارمیه گفت لا یعلم الغیب الا الله معویه گفت ترا طلبیدم که از تو
سؤال کنم که سبب چیست که تو علی را دوست و مرا دشمن میداری دارمیه گفت معاف دار مرا از این سؤال
معویه گفت معاف نمیدارم البته میباید گفت پس دارمیه شروع کرد در ذکر فضائل علی ع و صد فضائل بسیار
نمود و از انجمله انها گفت من علی را برای آن دوست میدارم که رسول الله صلعم عقد ولایت او کرده و واجب کرده اید محبت
و طاعت او را و دشمن میدارم ترا علی سفک الدما و جور فی القضا و حکمک بالهوا و از انجمله در حدیث
ام سنان در کتاب مذکور بیتی چند که بان مدح کرده علی بن ابیطالب ع را نزد معویه ایراد نموده و از انجمله
ابیات این دو بیت است تذکرت بعد محمد خلفا لنا اوصی الیک بنا و کنت وفیا والیوم لا خلف نامل بعده
هیهات نامل بعده انسیا یعنی بودی تو از خلیفه از محمد صلعم از برای ما که وصیت کرده بود ما را بتو و تو وفا کننده
بودی بان و امروز بعد از او هیچ خلیفه نیست که امیدوار بان باشیم و هیهات که بعد از او هیچ آدمی امیدوار داشته
باشیم و غیر از این نیز از حکایات وافدات نقل کرده و ابو الفرج اصفهانی در کتاب اغانی ایراد کرده که مهدی
خلیفه عباسی روزی نشسته بود و عطاها و صلات بقریش میداد و سید حمیری که یکی از بلغای شعرای عرب است
رقعه مختوم بدست ربیع حاجب داد که بمهدی برساند و دران رقعه نوشته بود مهدی را بابیاتی که مضمونش این است
که عطا مکن و صله مده بنی تیم و بنی عدی را یعنی قبیله ابی بکر و عمر را که ایشان شکر نعمت تو نخواهند کرد چه ایشان
شکر نعمت پیغمبر صلعم نکردند و منع میراث وی از دختر و پسر عم وی نمودند و مخالفت وصیت وی نموده تقدم بر وصی
و خلیفه وی جستند و بجای وی بظلم و ستم نشستند چون مهدی رقعه را خواند بوزیر خود داد و فرمود که

با ایشان عطا اند هند و نیز جماعتی از علما و اصحاب تواریخ نقل کرده اند که مامون خلیفه عباسی علمای زمان خود
از اهل سنت و جماعت را جمع نموده با ایشان منبسط شد و وثوق داد و انصاف در میان نهاد و با ایشان مناظره
نمود در باب نص بر علی بن ابیطالب بامامت و خلافت و ذکر کرد و ایراد نمود نصوص کثیره که منقول شده بود بوی
و اعتراف نمودند و انصاف دادند چهل نفر علما بصحت نصوص منقوله و باینکه علی بن ابیطالب ع منصوص است
بخلافت و امامت و این قلیلی بود از حکایت بیگانگان و اما مناظرات آل ابی طالب و علماء شیعتهم فی مجالس الملوک و
الوزراء و مقالاتهم فی النص من نبیهم علی علی بن ابیطالب ع بالخلافة فهو امر لا یقدر الانسان ان یحصر تفصیله و بالجمله
غرض از نقل این حکایت و سایر امور مذکوره در این فصل آنست که اگر کسی بمجرد منقولات در کتب مخالفین و صحاح
اخبار و احادیث ایشان نظر کند و بیند و ملاحظه نماید که بنسبت در ثبوت حجت و وضوح برهان با قطع نظر از نقل
متواتر که ثابت است میان فرقه محقه و نیز ظاهر شود که علمای مخالفین اگر انکار تواتر نصوص مذکوره نمایند انکار
اخبار آحاد که در صحاح احادیث ایشان موجود است نمیتوانند نمود و آن اخبار اگرچه هر یک منقول بطریق آحاد
باشد لکن مجموع لا محاله متواتر است بالمعنی و مضمون جمله که منصوص بودن علی بن ابیطالب است معلوم بطریق قطع
سیما با ضم قراین و امور و حکایات منقوله بطریق ایشان پس انکار ایشان نصوص مذکوره را نتوانند بود مگر
از روی عناد و عصبیت اعاذنا الله و جمیع مخلص عباده من اللجاج و العناد بفضله و کرمه

فصل پنجم از فن سوم از مقاله سوم در ذکر نصوص خفیه بامامت و خلافت علی بن ابیطالب علیه السلم

و مراد از نص خفی آنست که دلالتش بر معنی مقصود محتاج باشد بنوعی از استدلال و آن
بغایت بسیار است **اما از قرآن** مثل قوله تعالی انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة
و یؤتون الزکوة و هم راکعون جمیع امت متفقند که این آیه در شان علی بن ابیطالب ع نازل شده و هیچ گونه شبهه
در این نیست ابن بابویه در امالی نقل کرده که عمر گفت من چهل خاتم در نماز تصدق کردم که شاید آیه در شان من
نازل شود چنانکه در شان علی ع نازل شده بود و نشد و از ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع نقل شده که چون
این آیه نازل شد جماعتی از صحابه در مسجد رسول الله ص مجتمع شده گفتند ما با این چه کنیم اگر انکار کنیم و کافر شویم
باین آیه پس کافر بهمه قرآن باید شد و اگر ایمان باین آیه آریم و قبول کنیم هر آینه ذلت و خواری ما باشد که ابن ابیطالب
مسلط بر ما باشد پس قرار باین دادند که ایمان آورند و تصدیق پیغمبر نمایند و اطاعت علی ع نکنند در هرچه ایشان را
با آن امر کند پس در شان ایشان این آیه نازل شد که یعرفون نعمة الله ثم ینکرونها یعنی ولایة علی ع و اکثرهم الکافرون
بولایة علی ع و صاحب کتاب نهج الایمان آورده که این حدیث را محمد بن جریر طبری نیز نقل کرده و جمهور مفسرین
متفق اند که این آیه در شان علی ع نازل شده و در اکثر کتب علمای اهل سنت مذکور است و بلا شبهه بحد تواتر
رسیده و بیان دلالتش بر مرام آنست که انما کلمه حصر است و معنی آیه این است که نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانی
که نماز کنند و در حالت رکوع صدقه دهند پس هرگاه حصر مراد باشد باید که مراد از ولی متصرف در امور باشد

چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست و لفظ الذین اگرچه صیغه جمع است لیکن متصف
باوصاف مذکوره باعتبار دادن صدقه در حالت رکوع نیست بالاتفاق مگر علی پس مضمون این آیه این باشد که
علی متصرف در امور شما است چنانکه خدا و رسول و مراد از امام نیست مگر متصرف در امور بر وجه استحقاق و در شرح
مقاصد از این استدلال جواب گفته بمنع بودن ولی بمعنی اولی بتصرف بلکه بمعنی محب و ناصر مناسب آیه پیش است و هو
قوله تعالی لا تتخذوا الیهود و النصاری اولیاء بعضهم اولیاء بعض که نهی اتخاذ در این آیه یهودی و نصاری کرده و آن نیست
مگر بمعنی نصرت و محبت نه بمعنی امامت و آیه بعد و هو قوله تعالی و من یتول الله و رسوله و الذین آمنوا فان حزب الله
هم الغالبون و این نیز بمعنی محبت و نصرت است و غیر این نتواند بود و پوشیده نیست که این جواب بغایت عجیب است چه
این منزله در شان علی ع انما ولیکم الله است نه آیه پیش و پس در تناسب میان آیات چه ضرر نتواند بود و نیز جواب
گفته باحتمال اینکه و هم راکعون حال نباشد بلکه معطوف باشد و مراد وصف دیگر باشد برای مؤمنین که در نماز
رکوع میکنند و نماز ایشان مانند نماز یهود بی رکوع نیست و ضعف این جواب نیز بر کسی که ادنی وقوف بر اسلوب
کلام داشته باشد پوشیده نیست و مانند قوله تعالی و کونوا مع الصادقین بیان دلالتش است که حق تعالی امر کرده
ببودن با صادقین و مراد از صادقین معصومین است چه مراد از صادق کسی تواند بود که معلوم باشد صدق او
در جمیع اقوال و صدق در جمیع اقوال ثابت نیست مگر برای معصوم و عصمت غیر علی ع بالاجماع ثابت و معلوم نیست
پس مراد از صادقین غیر از علی ع نتواند بود پس مراد علی ع باشد و الا لازم آید عدم تحقق ما صدق صادقین و
لازم آید امر بکون با غیر متحقق الوجود و آن لامحاله ممتنع است و مانند قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی
الامر منکم بیان دلالتش است که مراد از اولی الامر معصومین است چه امر باطاعت غیر معصوم قبیح است عقلا پس
بمقتضای آیه کریمه واجب است وجود معصوم در میان امت و الا لازم آید امر باطاعت غیر متحقق الوجود و عصمت
از غیر علی ع باتفاق منتفی است پس مراد از اولی الامر نباشد مگر علی و اولاد او و از سنت متواتره متفق علیها در حدیث است
که متواتر است در میان جمیع فرق از امت محمد صلعم اول حدیث غدیر و الحدیث بطریق مخالف و موافق افزون از
حد احصا منقول شده و آن نزد شیعه از نصوص جلیه متواتره است بنا بر آنکه منقول در طریق شیعه متضمن تصریح
بخلافت و امامت است و از علمای اهل سنت محمد بن جریر طبری بهفتاد طریق متجاوز نقل کرده و ابن عقده بصد و
پنج طریق و بعضی بصد و پنجاه طریق و پیش بعضی بصد و بیست و نه طریق و در مسند احمد بن حنبل بطرق کثیره
و در کتاب ابن مردویه و در کتاب عقد بن عقد و به بطریق متعدده و در صحیح مسلم و در تفسیر ثعلبی و در صحیح ابی داود
سجستانی و در صحیح ترمذی و در جمع بین الصحیحین و در جمع بین الصحاح الست و در کتاب مناقب ابن مغازلی
شافعی به دوازده طریق نقل کرده و بعد از ذکر روایات گفته هذا حدیث صحیح عن رسول الله صلعم و قد روی
حدیث الغدیر مائة نفس منهم العشرة و هو حدیث ثابت و در کتاب نهج الایمان بعد از ذکر طرق و کتب مذکوره
گفته که آنچه من ایراد کرده ام از حدیث غدیر قلیلی است از کثیر و دلالت قلیل بر کثیر چون دلالت جرعه بر بحر غزیر

چه هر فرقه در اینباب روایة کرده اند بطرق مختلفه از مظان متباعده که ممکن نیست حصر و عد آنها و مروی شده که روز
غدیر برای علی بن ابیطالب ع شصت هزار شاهد است و بعضی گفته اند که هشتاد و شش هزار شاهد است و این اشاره
بان است که صحابه در آن روز باین عدد بوده اند و امری که در حضور این چنین جمع کثیر و در چنین محفل عظیم بظهور
رسد چگونه متواتره نباشد و بالجمله منع بتواتر این خبر چنانکه در شرح مقاصد و غیر آن از کتب متکلمین اهل
سنت واقع شده مبنی بر قلت تتبع اگر نباشد مشعر بعنادی عظیم خواهد بود اعاذنا الله منه و لا محاله قدح که
صحت این حدیث از مقوله قدح در صحت وجود بلاد نائیه و وقایع ماضیه و لا اقل مثل قدح در صحت وقوع حجه
الوداع خواهد بود چه هر کس نقل حجة الوداع کرده البته نقل حدیث غدیر کرده و عدم نقل بعضی از محدثین
اهل سنت مانند بخاری و مسلم چنانکه در شرح مقاصد اورده قادح صحت نقل دیگران نتواند بود بلکه دلیل
عصبیت و عناد تواند شد کما لا یخفی و نسبت عدم نقل بمسلم مخالف است با آنچه در کتاب نهج الایمان که از تصانیف
یکی از اعاظم علمای شیعه است مذکور است کما اشرنا الیه و نشان داده که در صحیح مسلم در جزو رابع بعد از دوازده
ورق ذکر این حدیث واقع است و قدر مشترک میان جمیع منقولات بجمیع طرق مختلفه آنست که پیغمبر در حین رجوع
از حجة الوداع چون بموضع غدیر خم رسید در روزی که بغایت گرم بود حتی ان الرجل یضع ردائه تحت قدمیه
من شدة الحر و اکثر مسلمانان در آن سفر همراه بودند حضرت فرمودند تا منادی کردند که همه حاضر شوند و امر
فرمودند تا از جهازهای شتر شبیه منبری ساختند و بر بالای آن بر آمد و بعد از ادای حمد و ثنای الهی روی مبارک
بجماعت حاضرین کرده گفت معاشر المسلمین الست اولی بکم من انفسکم یعنی ای گروه مسلمانان آیا نیستم من اولی
بشما بتصرف در امور شما از نفسهای شما همه گفتند اللهم بلی یا رسول الله پس گفت من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم
وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله یعنی هر که من مولای اویم علی مولای اوست خدایا
دوست دار دوستدار علی را و دشمن دار دشمن علی را و یاری ده یاری دهنده علی را و فرو گذار فرو گذارنده او را
بیان دلالتش بر مطلوب آنست که لفظ مولی بده معنی آمده معتق و معتق و ضامن جریرة و حلیف و جار و مالک
الرق و ابن عم و ناصر و سید مطاع و اولی اما دلیل بر اینکه مولی بمعنی اولی آمده قوله تعالی النار هی مولیکم ای اولی بکم
چنانکه تصریح کرده بان ابو عبیده و ابن قتیبه که از اعاظم علمای لغت و عربیه اند و نیز در حدیث و در اشعار
عرب مانند لبید و اخطل بسیار وارد شده مولی بمعنی اولی بحدی که انکار نتوان کرد و مراد این حدیث معنی اخیر
است اعنی اولی بدلیل صدر این حدیث اعنی قوله الست اولی بکم من انفسکم و تفریع قوله من کنت مولاه فعلی مولاه
چنانکه بر هر که ادنی وقوفی بر اسالیب کلام عرب حاصل کرده پوشیده نیست که مراد در چنین کلامی از مولی نتواند
بود مگر اولی و نیز هیچ معنی دیگر بغیر از تاسع و عاشر لایق این مقام نیست اما هشت سابقه بنا بر عدم مناسبت و اما معنی
سابع بنا بر ظهور عدم حاجت بذکر و اما ثامن بنا بر عدم تخصیص بعلی ع لقوله تعالی و المؤمنون و المؤمنات بعضهم
اولیاء بعض و این معنی عام است بر علی ع و غیر علی را پس تخصیص علی بذکر و جمع نمودن جمیع مردم در روزی بان گرمی

در اثنای چنان سفری در چنان موضعی بجهت استماع این حدیث که مضمونش ثابت است بمقتضای آیه کریمه برای جمیع
مومنین وجهی نتواند داشت و معنی تاسع نیز چون معنی عاشر مفید مطلوب است بلکه چنانکه صاحب کتاب نهج الایمان
گفته معنی حقیقی مولی نیست مگر اولی و معانی دیگر نیستند مگر افراد معنی اولی و در هر معنی دیگر که اطلاق شده
بنابر ان شده که معنی اولویت در ان موجود است چه ابن العم اولیست بامور ابن عم از اجانب و جار اولیست بملاطفه
و شفقت از اباعد و حلیف اولی است بدفع نصرت حلیف خود از غیر حلیف و معتق اولی است بمذمت و نصرت معتق
اولی است بمیراث معتق و مالک الرق اولی است بتدبیر بنده خود و ناصر هر کس بسبب نصرت اولی است بانکس و ضامن
جریره اولی است بسبب ضمان بانچه لازم شود مضمونرا و سید مطاع اولی است بطاعت از غیر پس اگر معنی دیگر در اینمقام مناسب
میبود چون معنی اول نیز محتمل است عدول بان متعین میشد بنابر انکه حمل لفظ بر حقیقت و مجاز اولی است از حمل لفظ
بر اشتراک چنانکه در علم اصول مبین شده تکیف که معنی دیگر مناسب نیست و از اوضح دلائل بر اینکه مراد از مولی در
حدیث مذکور نیست مگر اولی بتصرف و اصحاب فهم نکرده اند از لفظ اولی   مگر امامت و خلافت و مزیت و تفضیل
علی را بر سایر صحابه انست که نقل کرده ابن مردویه از ابی سعید خدری که در روز غدیر بعد از خطبه و ایراد حدیث
مذکور حسان بن ثابت که شاعر حضرت بود گفت یا رسول الله ائذن لی ان اقول ابیاتا فی علی برکة الله یعنی
آیا اذن میدهی که بیتی چند در این باب نظم کنم حضرت اذن داد پس حسان بن ثابت یا معشر قریش اسمعوا شهادة
رسول الله پس شروع کرد بخواندن ابیات و از جمله ابیات این بیت است شعر وقال له قم یا علی فانی رضیتک من بعدی
اماما و هادیا یعنی خبر یا علی که رضا دادم که تو بعد از من امام و هادی باشی و نیز ثعلبی و غیر او از مفسرین در سبب نزول
ایه سئل سائل بعذاب واقع نقل کرده اند و ارباب تواریخ نیز ایراد نموده اند و بغایت مشهور است که حارث بن نعمان
فهری چون خبر روز غدیر باو رسید بر ناقه سوار شده آمد نزد رسول صلی الله علیه و آله و داخل شد بمجلس انحضرت
در وقتی که مملو از صحابه بود مجلس و گفت یا محمد تو ما را بتوحید خدا و نبوت خود دعوت کردی ما قبول کردیم و بنماز
و صیام امر فرمودی قبول نمودیم و بهمین راضی نشدی تا انکه بازوی پسر عم خود را گرفته بر ما تفضیل دادی آیا از پیش
خود کرده ایدیا از نزد خدا حضرت فرمود که بفرمان خدا کردم پس حارث برگشت و گفت خدایا اگر محمد راست میگوید
بر من سنگ بباران هنوز براحله خود نرسیده بود که سنگی بر سر او آمده هلاک شد بعد از ان ایه مذکوره نازل شد
پس هرگاه مراد از مولی در حدیث مذکور اولی باشد معنی چنین میشود که هر که من اولی باویم علی اولی باوست
ظاهر است که نبی اولی است بجمیع امت پس علی اولی باشد بجمیع امت و مراد از امامت نیست مگر اولویت بامور جمیع
مسلمین پس حدیث مذکور نص باشد بر امامت علی ع و این دلیل باین تقریر که کردیم بغایت واضح است بحمد الله تعالی
و شارح مقاصد در جواب از این دلیل زیاده از انچه اشاره بان کردیم از منع تواتر و قدح در صحت خبر و عدم نقل
بعضی از محدثین گفته اکثر ناقلین این خبر نقل نکرده اند مقدمه صدر حدیث را اگر دلالت کرده بر بودن مولی بمعنی
اولی و بر تقدیر صحت خبر موخر شرا عنی قول اللهم وال من والاه مشعر است ببودن مولی بمعنی ناصر و محب بمجرد

همین احتمال کافی نیست در دفع استدلال در عموم این دعوی مرجع مؤمنین را منافی این نیست لجواز ان یکون الغرض منه التنصیص
علی موالاته و نصرته لیکون ابعد عن التخصیص الذی یحتمله اکثر العمومات یعنی با وجود عموم نصرت و موالات مر جمیع مؤمنان
را بمقتضای ایه کریمه میتواند بود که غرض تنصیص بر موالاة علی باشد تا مبادا کسی تخصیص دهد موالاة عامه را که
مقتضای ایه کریمه است بغیر علی و ایضا لیکون اقوی دلالة واوفی بافادة الشرف حیث قرن بموالاة النبی صلعم و اینقدر محبت
و نصرت که مقرون بمحبت و نصرت نبی باشد اگرچه مفید زیادتی شرف باشد لیکن موجب ثبوت امامت نتواند بود و اگر
مسلم باشد ثبوت امامت بمجرد همین دلالت بر استحقاق امامت کند در مال و لازم نیاید نفی امامت ائمه ثلثه و جواب
ازاین ممنوع دیگر که یازده از تقریر دلیل ظاهر است و بجهة زیادتی استظهار اشاره بان کنیم و گوئیم ثابت شد
ببیان واضح که نقل این خبر بالمعنا بحد تواتر بلکه متجاوز ازان بطرق مخالفین نه تنها منضما اذا انضم الیها
النقل المتواتر الثابت عندنا و بعد از ثبوت تواتر قدح قادحین در صحت خبر اگرچه بغایت کثیر باشند و عدم
نقل کثیری از محدثین اگرچه از ثقات باشند ضرری بثبوت صحت خبر نتواند کرد چنانکه قدح قادحین در علوم
ضروریه و شبهه سخیفه ایشان تاثیری در صحت جزم بعلوم ضروریه نتواند داشت و عاقل در حیرت عظیم افتد از
صدور دنام قدح در صحت این حدیث غدیر که از زبان علما صادر گردد با وجود اشتمال اینهمه کتب معتبره ایشان که
نام بردیم بر این حدیث و بعضی از علمای اهل سنت کتب علیحدة تصنیف کرده اند مشتمل بر اخبار غدیر از جمله ابن عقده
که از اعاظم و ثقات علمای اهل سنت است کتابی علیحدة تصنیف کرده مسمی بکتاب الولایة و در ان کتاب جمیع اخبار
وارده در باب غدیر را ایراد نموده و ذکر اسمای رواة حدیث غدیر نموده همه از اکابر صحابه مثل ابی بکر و عمر و عثمان
و طلحه و زبیر و عبد الرحمن بن عوف و سعید بن مالک و عباس بن عبد المطلب و ابی ذر و سلمان و حذیفه و عمار و امثال
ایشان و عدد اسامی رواة از صحابه که در ان کتاب ایراد کرده افزون از صد در کتاب طرایف نقل نموده و گفته که
این کتاب نزد من موجود است موشح بخطوط کثیره از ثقات علمای معتبرین و اما انچه در بیان احتمال بودن مولی بمعنی
ناصر و محب گفته بنابر مناسبت باخر حدیث که جمله دعائیه است چگونه معارضه تواند کرد با مناسبت صدر حدیث
و تفریع و دلالة اسلوب چنانکه اشاره بان کردیم و اما احتمال اینکه شاید غرض تنصیص بموالاة علی ع باشد تا ابعد
از تخصیص باشد ایا بکدام شقاوت توهم این تواند کرد که موالاتی که ثابت است هر مؤمنی را با هر مؤمنی ثابت نشد
مؤمنی را با علی ع و انحضرت نازل ساقط از درجه اولی و احد عن مؤمنین باشد تا ان توهم محتاج باشد بدفع نمودن
بچنان اهتمامی عظیم که شمه ازان بیان کرده شد و هل یمکن ان یصدر امثال هذا المقال الا عن غایة العصبیة والضلال
اعاذنا الله تعالی من الوقاحة و اما احتمال اینکه شاید غرض افاده مجرد شرافت باشد مر علی را بمقارنت موالات او با موالات پیغمبر
بدون افاده امامت با وجود انکه مفید مطلوب است چه مقارن کردن نبی موالاة علی را ع با موالاة خود و بمنزله ان کردن
بر سبیل جزاف نتواند بود بدلیل و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی بلکه مبنی بر مزیتی و تفضیلی خواهد بود که
ثابت است مر علی را فقط بجمیع و همین مرتبه موجب امامت است باتفاق عقل لیکن خلاف ظاهر است از چنین اهتمامی نیز

ثابت و محقق است نزد شیعه و بسیاری از علمای مخالفین قائلند بصحت آنکه آیه یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک
من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم الکافرین درباره عقد
ولایت علی ع نازل شده و قضیه یوم الغدیر بنا بر نزول این آیه کریمه بود و بیانش آنست که رسول الله مامور شد از نزد
خدای تعالی بر تبلیغ ولایت و امامت علی بن ابیطالب ع بسوی امت و آنحضرت بنا بر استشمام و استنباط کراهت و ثقل
این معنی بر اکثر اصحاب تسویف در تبلیغ این معنی مینمود تا در روز غدیر بر سبیل عتاب آیه مذکوره نازل شد و
مضمون آیه آنست که ای رسول تبلیغ کن امری را که بتو فرموده ایم که اگر تبلیغ این امر نکنی پس تبلیغ رسالت و نبوت
نکرده خواهی بود و اندیشه از مردم مکن که حفظ ترا نگاه خواهد داشت از مردم و بتحقیق که خدای تعالی هدایت
نخواهد کرد قوم کافرین را و ظاهر است که الف و لام الکافرین برای عهد باشد تا اشاره باشد بجماعتی که کراهت
داشتند از امامت و ولایت علی و از آنها لا یخفی علی الفطن الذکی پس با وجود اینهمه مبالغه و اهتمام و نزول آیه و صدور
عتاب نتواند بود که مراد از مولی در حدیث مذکور غیر از امامت باشد که قوام دین و حفظ شریعت منوط باوست
و دلیل بر اینکه آیه مذکوره در شان علی ع نازل شده از نهایات مخالفین قول ثعلبی است در تفسیر خود در تاویل
آیه مذکوره قال قال ابوجعفر محمد بن علی علیهما السلم معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی فضل علی بن ابیطالب ع
و فی روایة اخری معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی علی ع و نیز ثعلبی روایت کرده از ابن عباس که چون آیه مذکوره
در شان علی ع نازل شده گرفت رسول الله صلعم دست علی را و گفت من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه
و عاد من عاداه و نیز امام فخر رازی در تفسیر کبیر روایت کرده از ابن عباس که نزلت هذه الآیة فی فضل علی بن ابیطالب
و لما نزلت هذه الآیة اخذ بیده و قال من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه فلقاه عمر فقال
هنیئا لک یا بن ابیطالب اصبحت مولای و مولی کل مومن و مومنة و از اوضح براهین بر اینکه قضیه غدیر موجب امامت است
نزول آیه الیوم اکملت لکم دینکم است در شان قضیه مذکوره چه اگر مراد غیر امامت باشد اکمال دین و اتمام نعمت و رضا
بدین اسلام در آن روز وجهی نتواند داشت و نزول این آیه در آن روز نزد شیعه ثابت و محقق است و علمای اهل سنت نیز
نقل کرده اند از جمله ابن مغازلی در کتاب مناقب و خطیب در تاریخ بغداد و غیرهما روایت کرده اند از ابی هریره قال
من صام یوم ثمانی عشر من ذی الحجة کتب له صیام ستین شهرا و هو یوم غدیر خم لما اخذ النبی صلعم بید علی بن ابی
طالب فقال الست اولی بالمومنین من انفسهم قالوا بلی یا رسول الله صلعم قال من کنت مولاه فعلی مولاه فقال عمر بن
الخطاب بخ بخ لک یا بن ابیطالب اصبحت مولای و مولی کل مومن و مومنة فانزل الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت
علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا و در صحیح مسلم در جلد سیم روایت کرده از طارق بن شهاب که یهود بعمر گفتند
که اگر این آیه یعنی آیه الیوم اکملت لکم دینکم بر ما نازل میشد هر آینه ما روزی را که در آن روز این آیه نازل شده بود عید اخذ میکردیم
و اما اینکه بعد از تسلیم دلالت خبر غدیر بر امامت فی الجمله کسی نفی امامت ائمه ثلثه نتواند کرد جوابش آنست که
مقصود از این خبر ثبوت نص است بر امامت علی بن ابیطالب ع و چون نص ثابت و مسلم باشد نفی ائمه ثلثه بنا بر عدم

نص ثابت شود چه با ثبوت نص بر احدی با امامت فی الجمله امامت دیگری بدون نص ثابت نتواند شد و بیعت معارضه با
نص نتواند کرد بالاتفاق و حال آنکه ظاهر از من کنت مولاه فعلی مولاه عموم اوقات است و چون بقیه زمان حیات رسول
الله صلعم باستثنای عقل بیرون رفت باقی ماند سایر اوقات در تحت عموم حدیث کیشک وهم از سنت متواتره در
نص منفی حدیث منزلت است و هو قوله صلعم لعلی انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی و تواتر این حدیث بمنزله
تواتر حدیث غدیر است قال صاحب کتاب نهج الایمان و هذا شیء ظاهر مشهور غنی لشهرته و تواتره عن ایراد الاسانید
لان الناقل له هو الناقل لخبر یوم الغدیر و قد سبق القول فی صحة خبر یوم الغدیر و صحة التواتر فیه من جمیع الامة
المحمدیة صلعم و حال آنکه این حدیث از رسول الله صلعم در مواضع دیگر غیر از روز غدیر عرصه در یافته بحیث لا یحصی کثرة
و نقله الفریقان نقلا و معلنا منکشفا و النبی صلعم خاطبه بذلک فی مقام بعد مقام و از جمله علما و مصنفین اهل سنت
احمد بن حنبل در مسند خود نقل کرده از سعد بن ابی وقاص انه قال ان رسول الله صلعم حین خرج فی غزاة تبوک
استخلف علیا عم علی المدینه فقال علی عم ما کنت احب ان تخرج فی وجه الا و انا معک فقال اما ترضی ان تکون منی بمنزلة
هرون من موسی غیر انه لا نبی بعدی و نیز در مسند بطریق دیگر از سعد نقل کرده و نیز در مسند از ابی سعید
خدری نقل کرده و نیز عبد الله بن احمد بن حنبل بطریق دیگر از سعد نقل کرده و در جمع بین الصحیحین از
سعد بچند طریق منقول شده و نیز در صحیح بخاری در جزو رابع و جزو سادس نقل کرده و کذلک مسلم در صحیح خود
نقل کرده هر کدام بطریق متعدده نقل کرده اند و رواه مجاهد فی تفسیره و الطبری فی المجاهد و صنف ابن عقده
کتابا فی طرقه و رواه الخطیب فی التاریخ و العکبری فی الفضائل و رواه ابن المغازلی فی المناقب باکثر من عشر طرق
و رواه العیوضی و عبد الله بن مسعود و سعد بن ابی وقاص و عبد الله بن عباس و جابر بن عبد الله الانصاری
و ابی هریرة و ابی سعید الخدری و جابر بن سمرة و مالک بن الحرث و البراء بن عازب و زید بن ارقم و ابی رافع
مولی رسول الله صلعم و عبد الله بن اوفی و انس بن مالک و ابی بردة الاسلمی و ابی ایوب الانصاری و عقیل بن ابی طالب
و معویة بن ابی سفیان و ام سلمه و اسماء بنت عمیس و سعید بن المسیب و محمد بن علی بن الحسین علیهم السلام و حبیب بن
ابی ثابت و شرحبیل بن سعد و غیرهم کلهم عن النبی صلعم و شرح الروایات باسانیدها و طرقها و رواه ابن عبد ربه
فی کتاب العقد و ذکره الحاکم ابو نصر الحربی فی کتاب التحقیق و رواه فی الجمع بین الصحاح الست و فی صحیح ابی داود
و صحیح الترمذی الی غیر ذلک این بود بیان تواتر این حدیث پس منع تواتر این خبر که علما اهل سنت کرده اند
بمنزله منع تواتر خبر غدیر است و مستحق جواب نیست اما بیان دلالتش بر مطلوب آنست که منزله مضاف بهرون
عام است و شامل است جمیع منازل و مراتبی که هرون را ثابت بود نظر بموسی عم بدلیل صحت استثنای مرتبه نبوت
چه اگر عام نمیبود استثنای متصل صحیح نمیبود و حال آنکه صحیح است بلا اشتباه عرفا چه اگر کسی بکسی بگوید انت منی
بمنزلة فلان الا المنزلة الکذائیه هیچ کس شک نکند در صحت این استثنا و باین تقریر که کردیم مندفع شد بحث
شارح مقاصد که استثنای مذکور در حدیث یعنی قوله الا انه لا نبی بعدی استثنای متصل نیست که افاده عموم

منزلت نبوت کند و بمنزلة الا النبوة باشد بلکه الا بمعنی لیکن است و مفید استثنای منقطع و مستثنی باستثنای منقطع
چون مخرج نیست از مستثنی منه پس لازم نیست عموم مستثنی منه که منزلت باشد و وجه دفع آنست که سخن نیست
که اگر بجای الا انه لا نبی بعدی الا النبوة میگفت هر اینه کلام صحیح و استثنای متصل میبود و اگر منزلت عام باشد
لازم آید که چنین باشد و در آن شک نیست که مراد از این کلام استثنای مرتبه نبوت است و الا کلام خالی از فائده
بود پس واجب است که منزلت عام باشد جمیع منازل را و از جمله منازل هرون از موسی آنست که متصرف در امور موسی
بود بنا بر آنکه خلیفه موسی بود و شریک امر او در حیات موسی پس اگر باقی بودی بعد از موسی همان متصرف در امور
موسی بود خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل خلافت و اما عزل هرون لازم آمدی بموت موسی و انعزال نبی که
موجب اهانت است جایز نیست پس این منزلت یعنی تصرف در امور مطلقا ثابت باشد برای علی ع نظر بر پیغمبر صلعم
و چون تصرف در امور نبوت بر سبیل استقلال که مرتبه نبوت است در شان علی ع جایز نیست بنا بر ختم نبوت پس
تصرف بر سبیل نیابت که مرتبه خلافت و امامت است ثابت باشد و هو المطلوب و باین تقریر که کردیم مندفع شد جواب
شارح مقاصد و امام فخر رازی در کتاب اربعین بمنع امتناع انعزال هرون از خلافت اگر باقی بودی بعد از موسی
چه انعزال از خلافت استقلال در نبوت موجب اهانت نیست و وجه دفع آنست که منزلت هرون تصرف در
امور بوده بمعنی اعم اعنی خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل نیابت و این منزلت بهمین معنی اعم باید که ثابت
باشد برای علی ع و هرون اگر بعد از موسی میبود بر تقدیری که از خلافت منعزل میشد و باستقلال تصرف در
امور نبوت میکرد انعزال او از منزلت خود بمعنی اعم لازم نمی آید و در شان علی ع چون نبوت ممتنع است پس اگر
بعد از پیغمبر صلعم خلیفه نباشد منزلت هرون بمعنی اعم برای علی ع ثابت نتواند بود و این خلاف مقتضای حدیث
مذکور است **فصل ششم از باب سیم از مقاله سوم در ذکر نبذی از فضائل و کمالات
که متصف بود بآنها ذات مقدس علی بن ابیطالب ع تا ظاهر شود افضلیت آن
حضرت بعد از رسول صلی الله علیه و آله از جمیع ناس و دلالت کند بر اینکه ذات
مقدس او نصی بود جلی بلکه اجلای نصوص بامامت و خلافت آنحضرت بنا بر قبح
تقدیم مفضول بر فاضل عقلا و نقلا و عرفا و عادة بحیث لا ینبغی ان یشک
فیه احد حتی النسوان و الصبیان** بدانای برادر که این مطلب یعنی افضلیت علی بن ابیطالب ع از جمیع امت
محمد صلعم بغایت ظاهر و مکشوف است بر جمیع امت اهل اسلام بلکه از جمیع اهل ملل از یهود و نصاری من از یکی از علمای
زمان خود شنیدم که از یکی از افاضل سادات حکمای فارس نقل کرد که بدیدنش رفتم پرسید که در ثبوت نبوت محمد بن
عبد الله ع بکدام دلیل خاطر جمع نموده اید گفتم بهمین دلائل که در کتب متکلمین مذکور است تسلی نمود گفت که هم
منشو که سید بدلیلی دیگر هم از این ادله مشهوره اعتماد کرده سید فرمود بلی من بتصدیق علی بن ابیطالب ع خاطر
جمع کرده ام و پوشیده نیست متانت و نجابت این کلام چه انقدر را آثار فضل و کمال از علی ع بما رسید که از پیغمبر

بما رسیده

بما نرسیده مگر بواسطهٔ علی و اولاد طاهرین او پس هر که اثری از آثار او علی بن ابیطالب ع باشد نتوانند بود مگر افضل الانبیا سید المرسلین و مخالفین نیز منع و انکار افضلیت آنسرور نتوانند کرد مگر بزبان نه بدل و بلفظ نه بمعنی و گویند افضلیت علی ع از جمیع صحابه بمعنی اکثریت جهات فضل و کمال یعنی اقسام علوم و انواع عبادات و طاعات و اتصاف باوصاف حمیده و اخلاق فاضله و تنزه از صفات نقص و ملکات رذیله دنیه مسلم است لیکن افضلیت بمعنی اکثریت ثواب عند الله مسلم نیست بلکه افضلیت بمعنی اکثریت ثواب مخصوص حضرت ابی بکر و گاه باشد که گویند که ان افضلیة ابی بکر لشیء وقر فی صدره و ما اول تقریر کنیم بعضی از فضائل آنحضرت که مسلم است بینهم و بعد از آن نقل اجوبهٔ ایشان تا حقیقت بر فطن روشن شود و فضائل آنحضرت که در صحاح احادیث اهل سنت منقول شده در کثرت بحدیست که عرفا ممتنع الانحصار و در هیچ بابی از ابواب شریعت ایشان را انقدر احادیث نیست که در باب فضائل علی ع و کثیری از اعاظم علمای ایشان کتب و مصنفات علیحده در مناقب آنحضرت و اولاد طاهرین او تالیف کرده اند چون در اینباب نقل احادیث مخصوصا بر ایشان حجت نتواند شد همان از معتبرات و مسلمات ایشان ذکر باید کرد فالفضل ما شهدت به الاعداء و در میان علمای اهل سنت اصحاب نقل و محدثین ایشانرا یافتیم که در فضائل آنحضرت دورترند از عناد چه با آنکه مخالف معتقد ایشان است هیچ پنهان نکرده اند و هر چه با ایشان رسیده روایت کرده اند و این از برکت ممارست در علم شریف حدیث است و قریبترین بعناد متکلمین ایشانند که بسبب شئامت ممارست فن جدل بهیچ مرتبه توقف نتوانند نمود پس نقل فضائل آنحضرت از کتب متکلمین ایشان کنیم و اجوبهٔ ایشان را ایراد نمائیم تا از شائبهٔ ریب بری باشد و بجهة تبرک ابتدا بحدیثی چند از طرق علمای سنت نموده گوئیم روی حجة الاسلام ناصر بن ابو المکارم المطرزی الخوارزمی و هو من اعیان علماء المذاهب الاربعة باسناده عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله لو ان الغیاض اقلام و البحر مداد و الجن حساب و الانس کتاب ما احصوا فضائل علی بن ابیطالب ع یعنی اگر همه درختان قلم شوند و همه دریاها مداد گردند و همه جنیان حساب کنند و همه آدمیان نویسنده باشند هر اینه حصر فضایل علی بن ابیطالب نتوانند نمود و ثعلبی در تفسیر انما ولیکم الله از احمد بن حنبل که یکی از فقهای اربعه اهل سنت است روایت کرده که او میگفته ما جاء لاحد من اصحاب رسول الله ما جاء لعلی من الفضائل یعنی وارد نشده و بما نرسیده برای هیچ یک از اصحاب پیغمبر ص مثل فضائلی که وارد شده در شان علی ع و روی الفقیه الشافعی ابن المغازلی فی کتاب المناقب باسناده مرفوعا الی ابی ایوب الانصاری که وقتی بیمار شد رسول الله ص و فاطمه علیها السلام بدیدن او رفت در وقتی که رسول نقاهت داشت و بغایت ضعیف و ناتوان بود چون فاطمه پیغمبر را بحال چنان دید بگریه در آمد و دموعش روان شد فقال ص لها یا فاطمة ان الله اطلع الی الارض اطلاعة فاختار منها اباک فبعثه نبیا ثم اطلع الیها ثانیة فاختار منها بعلک فاوحی الی فانکحته ایاک و اتخذته وصیا اما علمت ان لکرامة الله ایاک زوجک اعظمهم حلما و اقدمهم سلما و اعلمهم علما فسرت بذلک فاطمة و استبشرت الحدیث یعنی ای فاطمه بدرستیکه خدای تعالی نظر کرد بسوی زمین و پدر ترا برگزید و پیغمبر کرد پس نظری کرد دوم

باره و برگزید شوهر ترا و بمن وحی کرد تا ترا با او دادم و او را وصی خود گردانیدم آیا نمیدانی که برای کرامت تو است که
خدا تعالی تزویج کرد تو را با اعظم ترین امت در حلم و سابق ترین همه در اسلام و داناترین همه در علم پس حضرت
فاطمه از گفته پدر مسرور و مستبشر گردید و مضمون تتمه حدیث آنست که گفت یا فاطمه مر علی را هشت دندان آسیاست
نورانی اول ایمان بخدا دوم ایمان برسول سیم تزویج فاطمه چهارم و پنجم سبطین من حسن و حسین ششم و هفتم امر
بمعروف و نهی از منکر هشتم حکم کردن بکتاب الله ایفاطمه ما اهل بیتی ایم که حق تعالی بما هفت چیز کرامت کرده که بهیچ
کس از اولین و آخرین نکرده نبینا افضل الانبیاء و هو ابوک و وصینا افضل الاوصیاء و هو بعلک و شهیدنا خیر
الشهداء و هو حمزة عمک و از ماست آنکه با دو بال در بهشت پرواز میکند بهر جا که خواهد و هو جعفر ابن عمک
و منا سبطا هذه الامة و هما ابناک و منا و الذی نفسی بیده مهدی هذه الامة و ما در اینمقام از این احادیث
بهمین اکتفا کنیم چه استیفای حق اینمقام مقدور نیست و بس است مستبصر فطن را این حدیث و حدیث ام سلمه
که در فصل چهارم مذکور شد و بر سر نقل کلام متکلمین ایشان رویم صاحب مواقف آورده که شیعه را در اثبات
افضلیت علی ع دو مسلک است **مسلک اول آنچه دلالت کند بر افضلیت علی علیه السلام**
علی سبیل الاجمال از چند وجه است وجه اول آیه مباهله در بیانش آنست که پیغمبر ص با قوم نصاری گفت بیائید
تا بخوانیم ما و شما فرزندان ما را و فرزندان شما را و زنان ما را و زنان شما را و نفسهای ما را و نفسهای شما را
پس مباهله کنیم و بگردانیم لعنت خدا را بر قوم ظالمین از ما و شما و احادیث صحیحه دلالت کرده که از مردان بغیر
علی ع با حضرت در آن مباهله داخل نبود پس حضرت مر علی را نفس خود خوانده و ظاهر است که علی ع نفس نبی ص نیست
پس مراد مساوات است در فضل و کمال با نبی و از جمله کمالات نبی نبوت است و چون نبوت بیرون رود بنابر ختم نبوت
سایر کمالات در حکم مساوات داخل باشد و چون علی ع مساوی باشد در جمیع کمالات با نبی بغیر از نبوت پس افضل
باشد از امت چه نبی لامحاله افضل بود از امت وجه دوم خبر طیر و آن چنان است که مرغ کبابی بهدیه نزد پیغمبر ص
آوردند گفت بار خدایا برسان احب خلق را بتو که با من شریک شود در تناول این طیر پس علی ع آمد و با حضرت
در اکل طیر مشوی موافقت نمود پس علی ع احب خلق باشد نزد خدا تعالی و محبت از خدا تعالی بمعنی کثرت ثواب
تعظیم است که معنی افضلیت است وجه سیم قوله ص اخی و وزیری و خیر من اترک بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی
بن ابیطالب ع یعنی برادر من و وزیر من و بهتر کسانیکه خواهند ماند بعد از من که دین من گذارد و وعده‌های
مرا بوفا رساند علی بن ابیطالب است و این تصریح است بافضلیت وجه چهارم پیغمبر خبر داد در باره ذو الثدیه که
مردی بود از اصحاب که یقتله خیر الخلق و علی ع در حرب خوارج قتل او نمود و این نیز تصریح بافضلیت است وجه
پنجم قوله لفاطمه علیها السلام اما ترضین انی زوجتک من خیر امتی وجه ششم خیر من اترک بعدی علی ع وجه هفتم
نقل است از عایشه که گفت بودم نزد پیغمبر ص که داخل شد علی ع پس گفت هذا سید العرب پس من گفتم که پدرم
و مادرم فدای تو باد آیا تو نیستی سید عرب فرمود انا سید العالمین و علی سید العرب پس هرگاه علی سید عرب شد

سید اصحاب نیز باشد و چون سید اصحاب باشد افضل اصحاب باشد وجه هشتم قوله ص لفاطمه ان الله اطلع علی
اهل الارض فاختار منهم ابا لئفا تخذه نبیا ثم اختار ثانیة فاختار بعلک وظاهر است اینکه برگزیده خدا بودن
بعد از پیغمبر ص دلیل است بر افضلیت علی بعد از پیغمبر ص وجه نهم مواخاة پیغمبر ص با علی ع چه پیغمبر ص میان هر دو کس
از اصحاب عقد اخوة فرموده و خود با علی ع مواخاة نموده و شک نیست در دلالتش بر افضلیت علی ع وجه دهم
در روز خیبر نخست ابابکر را فرستاد و منهزم برگشت پس عمر رفت و او نیز گریخت پس حضرت بغایت مغموم شد فرمود
لاعطین الرایة غدا رجلا یحب الله ورسوله ویحبه الله ورسوله کرار اغیر فرار و هر یک از مهاجرین و انصار توقع
داشتند که علم باو دهد حضرت ملتفت نشد و گفت کجاست علی ع گفتند درد چشم دارد پس حضرت وی را طلبیده آب دهن
مبارک بچشم وی انداخت و علم بوی داد و فتح بر دست او و بنیاد دلالتش آنکه صفت کردن پیغمبر ص علی را بصفات مذکوره
بعد از انهزام شیخین صریح است که صفات مذکوره مر شیخین را بلکه دیگری را حاصل نیست وجه یازدهم قوله تع
فی حق النبی فان الله هو مولیه وجبریل وصالح المؤمنین یعنی خدا ناصر است مر پیغمبر را و جبرئیل و صالح مؤمنان و
المفسرون قالوا المراد من صالح المؤمنین علی بن ابیطالب و دلالتش بر افضلیت ظاهر است چه مخصوص ساختن حق
تع مر علی را بنصرت پیغمبر ص افضل طاعاتست و مقارن گردانیدن نصرت وی بنصرت خدا و جبرئیل صریح است در افضلیت
وجه دوازدهم قوله ص من اراد ان ینظر الی ادم فی علمه والی نوح فی تقویه والی ابرهیم فی حلمه والی موسی فی هیبته والی
عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابیطالب این حدیث دلالت کند بر مساواة علی ع با انبیاء عظام در صفات مذکوره که متضمن
جمیع صفات کمال و جهات فضل است و ظاهر است افضلیت انبیا از سایر صحابه و مساوی افضل افضل وجه سیزدهم
شک نیست در بودن علی از ذوی القربی و شک نیست در وجوب محبت ذوی القربی بنابر آنکه حق تع انرا اجر رسالت
گردانیده لقوله تع قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی و شک نیست که ابوبکر و یاران او نه چنین اند و هر که
واجب باشد محبتش بر جمیع مسلمین افضل است از کسی که نه چنین باشد وجه چهاردهم علی هاشمی است بخلاف یاران
دیگر و هاشمی افضل است از غیر هاشمی لقوله تع ان الله اصطفی من ولد اسمعیل قریشا واصطفی من قریش هاشما وجه پانزدهم
قوله ص من کنت مولاه فعلی مولاه اذ لفظ المولی فی شان النبی ص یفید انه کان مخدوما للکل وصاحب الامر فیهم و فی علی ع
ایضا کذلک واذا کان کذلک کان افضل و الذی یدل علی انه یفید المعنی الذی ذکرناه ان النبی ص لما ذکر هذا الکلام
قال عمر لعلی ص بخ بخ یا علی اصبحت مولای و مولا کل مؤمن و مؤمنة الی یوم القیمة وجه شانزدهم قوله ص انت منی
بمنزلة هرون من موسی و شک نیست که هرون افضل از امت موسی بود پس علی ع نیز از امت محمد ص افضل باشد
وجه هفدهم روی ابن مسعود ان النبی ص قال علی خیر البشر من ابی فقد کفر وجه هیجدهم ان علیا لم یکفر بالله عز
وجل طرفة عین و ابوبکر و یاران او کافر بودند و مسلمان شدند و شک نیست که مومن دائمی اتقی است از کسی
که کافر بوده باشد بعد از آن ایمان آورده و الاتقی افضل لقوله تع ان اکرمکم عند الله اتقیکم وجه نوزدهم
انه کان اکثر جهادا من ابی بکر فوجب ان یکون افضل منه اما انه اکثر جهادا فامر ظاهر و اما انه من کان اکثر جهادا

فهو افضل لقوله تع فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما و قوله علی القاعدین یدل علی ان المراد وهو
جهاد العدو لا جهاد النفس وجه بیستم ایمان علی ع قبل از ایمان ابی بکر بود بدلیل انکه علی ع بر بالای منبر در مجمع
ناس میگفت انا الصدیق الاکبر امنت قبل ان امن ابو بکر واسلمت قبل ان اسلم ابو بکر و هرگز هیچ کس تکذیب وی
نکرد فدل علی ان ذلک کان ظاهرا فیما بین الصحابة و نیز انس روایت کرده که بعث رسول الله یوم الاثنین واسلم
علی ع یوم الثلثا و نیز سبق ایمان علی اقرب است بعقل لانه کان ابن عم النبی ص و فی داره و مختصا به ص بخلاف ابی بکر فانه کان
من الاجانب والسان چگونه چنین پیغمبر اول به بیگانه اظهار کند لا سیما والله تع یقول وانذر عشیرتک الاقربین
اگر گویند پیغمبر گفت من عرض اسلام بر احدی نکردم الا انکه توقفی و تاخیری در قبول اسلام کرد مگر ابی بکر که اصلا
توقف نکرد تا عرض قبول نمود و با وجود این حال تاخر اسلام ابی بکر از اسلام دیگری صورت نتواند داشت مگر از تقصیر
پیغمبر ص در عرض وان ممنوع است و بر تقدیر تسلیم سبق اسلام علی ع در وقت قبول اسلام کودک بود و در صحت اسلام
کودک خلاف است و بر تقدیر صحت لاشک ان اسلام البالغ العاقل الصادر عن الاستدلال افضل من اسلام الصبی الذی
لا یکون بالغا و بر تقدیر تسلیم بلوغ لاشک ان علیا فی ذلک الوقت ما کان مشهورا ولا مقبول القول بل کان کالصبی
الذی یکون فی البیت فلم یحصل بسبب اسلامه قوة و شوکة فی الاسلام بخلاف ابی بکر که شیخی بود محترم واز بیگانگان
و با اسلام او قوتی و شوکتی در اسلام حاصل شد جوابش انست که اما خبر مذکور معارض با انچه در سبق ایمان علی گفتیم
نتواند کرد بنابر انکه خبر واحد است و بر تقدیر قبول مفید ظنی ضعیف بیش نیست و نیز تاخیر عرض هرگاه بنابر
خوف باشد تقصیر لازم نیاید و اما کودک بودن علی ع در وقت اسلام مجزوم به نیست و لازم نیست چه سن شریف
انحضرت شصت و پنجسال یا شش بود و مدت نبوت بیست سه و مدت مکث علی بعد از نبی ص قریب سی و مجموع
پنجاه و سه و چون پنجاه و سه از شصت و شش یا پنج کم کنی دوازده یا سیزده ماند و بلوغ در این سن لا محاله ممکن
و چون ممکن باشد واجب است حکم بوقوعش لقوله ص لفاطمة علیها السلم زوجتک اقدمهم سلما واکثرهم علما و بر تقدیر
تسلیم لا امتناع فی وجود صبی کامل العقل ولهذا حکم ابو حنیفة بصحة اسلام الصبی فصدور الاسلام عن علی ع فی
وقت یدل علی فضله کما لا یخفی و اما حصول شوکت بسبب اسلام ابی بکر کما هی مسلم است که مسلم باشد بودن ابی بکر
قبل الاسلام من المعتبرین وهو ممنوع پس چون ثابت شد سبق اسلام علی ع پس علی افضل باشد لقوله تع والسابقون
السابقون اولئک المقربون و این وجوه ثمانیه اخیره از کتاب اربعین نقل شده زائدا علی ما کان فی المواقف
وجه بیست یکم ان علیا کان افهم و احفظ یروی انه لما نزل قوله تع و تعیها اذن واعیة قال النبی ص اللهم اجعلها
اذن علی ع قال علی ع ما نسیت بعد ذلک شیئا و شک نیست که اختصاص بمزید فهم و حفظ موجب اختصاص بمزید علم است
وجه بیست دوم قوله ص لعلی ع انت سید فی الدنیا و سید فی الاخرة من احبک فقد احبنی وحبیبی حبیب الله ومن
ابغضک فقد ابغضنی و بغیضی بغیض الله و این وجه از شرح مقاصد نقل شد مجموع بیست دو وجه است دال بر افضلیت
علی ع بر سبیل اجمال یعنی با عدم تعیین ما فیه الفضل مسلک دویم که بر بیان انچه دال است بر افضلیت

على عليه السلام على سبيل التفصيل أعنى بيان تفصيل فضائلى كه على عليه
السلام در بعض كدام از آن افضل است از صحابه وهى امور الاول العلم وشك نيست كه على اعلم
از صحابه است و دليل بر اين اما اجمالا فهو انه لا نزاع ان عليا ع كان فى اصل الخلقة فى غاية الذكاء والفطنة والاستعداد
للعلم وكان محمد ص افضل الفضلاء واعلم العلماء وكان على ع فى غاية الحرص فى طلب العلم وكان محمد ص فى غاية الحرص فى
تربيته وفى ارشاده الى اكتساب الفضائل و با وجود اين در كودكى در كنار او بود و در بزرگى داماد و غمگسار ع
وكان ص يدخل عليه فى كل الاوقات وهر گاه شاگرد در غايت ذكاء و در نهايت حرص بر تعلم باشد و استاد در
غايت شفقت و رعايت حرص بر تعليم و اتفاقا افتد كه از طفوليت خدمت استادى چنين كند و اتصال بخدمتش در
همه وقتى از اوقات او را ممكن باشد نداند شك انه يبلغ فى العلم كل مبلغ فاما ابوبكر رسيد بخدمت پيغمبر ص مگر
در وقت پيرى و وقتى كه رسيد نيز دوام صحبت ميسر نبود وكان لا يصل الى الخدمة فى اليوم والليلة الا مرة
او مرتين وعلى ع كان متصلا بخدمته فى اوان الصغر وقد قيل العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر والعلم فى الكبر
كالنقش على المدر و اما تفصيلا فيدل عليه قوله تعالى وتعيها اذن واعية فاكثر المفسرين على انه على ع و روى انه
لما نزلت هذه الاية قال النبى ص اللهم اجعلها اذن على ع و قال على ع ما نسيت بعد ذلك شيئا و بلا شك
زيادتى فهم و حفظ موجب زيادتى علم است و قوله ص على اقضاكم يعنى داناترين شما بقضا و حكم در شرعيات
على است و شك نيست كه قضا محتاج است بجميع علوم پس ميبايد كه على افضل باشد در جميع علوم و نيز در قضايا
كثيرة عمر خطا كرد در حكم و على ع تنبيه بر خطاى او نمود و عمر معترف شده ميگفت لولا على لهلك عمر و ايضا قال
على علمنى رسول الله الف باب من العلم فتح كل باب الف باب و نيز فرموده والله لو كسرت لى الوسادة ثم جلست
عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم و بين اهل الانجيل بانجيلهم و بين اهل الزبور بزبورهم و بين
اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت فى بحر ولا بر ولا سهل ولا جبل ولا سماء ولا ارض ولا ليل ولا نهار
الا انا اعلم بمن نزلت و فى اى شئ نزلت و مقصود تمثيل احاطه علم اوست و دلالت بجميع اشياء پس مندفع است
اعتراض ابى هاشم بانكه توريت منسوخ شده پس چگونه جايز باشد حكم كردن بآن و ايضا نقول اذا تفحص عن احوال
العلوم فاعظمها علم اصول الدين وقد جاء فى خطبه من اسرار التوحيد والنبوة والقضاء والقدر واحوال
المعاد ما لم يأت فى كلام ساير الصحابة و نيز جميع فرق متكلمين منسوب بآنحضرت اند اما معتزله مفتخرند بانتساب
بوى ع اما اشاعرة رئيس ايشان ابو الحسن الاشعرى تلميذ ابو على معتزلى است و اما شيعه انتساب ايشان بآنحضرت
ظاهر است و اما الخوارج فهم مع غاية بعدهم عنه ع كلهم منتسبون الى اكابرهم و سلفهم و هم كانوا تلامذة
على بن ابيطالب ع فثبت ان جمهور المتكلمين من فرق الاسلام كلهم تلامذة على ع ومنها علم التفسير و ابن عباس
رئيس المفسرين كان تلميذا له ع و منها علم الفقه وكان ع فى الدرجة القصوى كما دل عليه اقضاكم على ولو
كسرت لى الوسادة كما مر و منها علم الفصاحة و معلوم ان احدا من الفصحاء الذين بعده لم يدركوا درجته ولا

القلیل من درجته و منها علم النحو و معلوم انه انما ظهر منه و هو الذی ارشد ابا الاسود الدیلی الیه و منها تصفیة الباطن
و معلوم ان نسب جمیع الصوفیة ینتهی الیه و منها علم الشجاعة و ممارسة الاسلحة و معلوم ان سبب هذا العلم انتهی الیه
فثبت بما ذکرنا انه ع کان استاد العالمین بعد محمد ص فی جمیع الخصال المرضیة و المقامات الشریفة و اذا ثبت انه اعلم
الخلق بعد رسول الله ص ثبت انه افضل الخلق بعد رسول الله ص لقوله تع قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا
یعلمون الثانی الزهد و اشتهر منه ع انه مع اتساع ابواب الدنیا علیه ترک التنعم و تخشن فی الماکل و الملابس و لم یلتفت
الی الملاذ و قد کان فی الصحابة جمع زهاد کابی ذر و سلمان و ابی الدرداء و کلهم کانوا امنه من تلامذته الثالث الکرم
و قد اشتهر انه کان یوثر المحاویج و المساکین علی نفسه و اهله و کان ذلک عادة منه حتی تصدق فی الصلوة بخاتمه
و نزل فی شانه ما نزل و در فتوحات مکی آورده که قیمت خاتمی که علی ع در نماز بسائل داد برابر بود با خراج شام که
شصت خروار نقره و چهار خروار طلا بود و تصدق ایضا فی لیالی صیام المنذور بما کان فطوره و نزل فیه و یطعمون الطعام
علی حبه مسکینا و یتیما و اسیرا الرابع الشجاعة و متواترست مکافحه حروب و لقاء ابطال و قتل صنادید جاهلیت در وقایع
بدر و احد و خیبر و خندق حتی قال ص لضربة علی خیر من عبادة الثقلین و قال جبرئیل لا فتی الا علی ع لا سیف الا
ذو الفقار الخامس حسن الخلق و قد کان مع غایة شجاعته و بسالته حسن الخلق جدا و قد بلغ فیه الی حیث نسبه
اعدائه الی الدعابة معویة صعصعة بن صوحان گفت صفت کن صاحب خود علی را گفت کان فینا کاحدنا یعنی در
میان ما که میبود مثل یکی از ما بود با ما میگفت و از ما میشنید با ما میخورد با ما میاشامید و بهر طرف که او را
میخواندیم اجابت میکرد و در کمال تواضع و نهایت افتادگی بود مع ذلک کنا نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیاف
الواقف علی راسه یعنی با وجود این همه میترسیدیم از او و بیم میبردیم مانند ترسیدن زنجیر بسته از جلادی که با شمشیر
برهنه بر سرش ایستاده السادس العبادة و کان ع اذا شرع فی صلوة التهجد و شرع فی الدعوات و التضرع الی
الله تع بلغ مبلغا لا یوازنه احد ممن جاء بعده من الزهاد و کان ص فی غایة البعد عن الدنیا و کان یقول فیما یقول
فی مخاطبة الدنیا یا دنیا یا دنیا الی تعرضت ام الی تشوقت هیهات هیهات غری غیری لا حاجة لی فیک قد طلقتک
ثلثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر و خطرک یسیر و امک حقیر آه من قلة الزاد و طول الطریق السابع مزید قوتی که
شدته حتی قلع باب خیبر و قال ما قلعت باب خیبر بقوة جسمانیة و لکن قلعتها بقوة الهیة الثامن النسب العالی و
معلوم ان شرف الانسان هو القرب من رسول الله ص و هو کان اقرب الناس فی النسب الی رسول الله و عباس
اگر چه عم پیغمبر ص بود اما برادر پدری عبد الله بود و ابو طالب برادر عینی بود من الاب و الام و نیز علی ع هاشمی الطرفین
بود چه پدرش ابو طالب بن عبد المطلب بن هاشم است و مادرش فاطمه بنت اسد بن هاشم التاسع المصاهرة
و لم یکن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما کان لعلی ع چه دامادی بفاطمه زهرا ع نه چون دامادی بدختر دیگرانست
فان النبی ص قال سیدة نساء العالمین و اربعة عد منهن فاطمة العاشر انه لم یکن لاحد من الصحابة اولاد ابرار کون
اولاد علی ع فی الفضیلة فانظر الی الحسن ع و الحسین ع سیدا شباب اهل الجنة ثم الی اولادهما و اولاده ممن اتفق الانام علی

نعلم

تفضلهم علی العالمین حتی کان ابو یزید بسطامی مع علو درجته سقائی دار جعفر الصادق ع وکان معروف الکرخی بوّاب
دار علی بن موسی الرضا ع قال شارح المقاصد هذا مما لا شبهة فی صحته فان معروفا کان صبیا نصرانیا فاسلم علی ید
علی بن موسی ع وکان یخدمه واما ابو یزید ادراک زمان حضرت جعفر نکرده وصحبت ظاهری آنحضرت در نیافته
چه وی از معروف متاخر است ولکنه کان یستفیض من روحانیة جعفر ع فلذلک اشتهر انتسابه الیه پس هرگاه
علی ع در هر یک از فضایل مذکوره زاید باشد بر صحابه افضل باشد از صحابه فان فضیلة المرء علی غیره انما یکون بماله
من الکمالات وقد اجتمع فی علی من الکمالات ما تفرق فی الصحابة پس اگر علی ع در هر یک از این صفات کمال با دیگری
مساوی میبود وچون در دیگری همه مجتمع نیست لا محاله علی ع افضل میبود از همه تا چه رسد بآنکه علی ع زاید است در هر صفتی
از مشارک در آن صفت این بود عمدهٔ ادله که از جانب شیعه در کتب معتبره متکلمین اهل سنت مذکور است واحادیث
وروایاتی که در این ادله وارد است همه مروی بطرق اهل سنت است وثابت نزد ایشان وهیچکدام از مختصات شیعه نیست
چه مختصات شیعه حجت بر مخالفین نتواند شد وجوابی که متکلمین ایشان از این دله گفته اند بر دو گونه است یکی
اجمالی و دیگری تفصیلی اما اجوبهٔ تفصیلیه راجع است یا بقدح در ثبوت خبر یا بتاویل وتخصیص آن یا بمعارضه
بنقل فضائل برای ابی بکر و هر جوابی که بمنع ثبوت خبر باشد چون از صحاح خود شان است ضرری نتواند داشت
چه لا اقل موجب اسکات والزام ایشان است واما تاویل وتخصیص اگر رکیک نباشد نیست مگر ترک ظاهر ومقتضای
ظاهر تا ممتنع نباشد بدلیلی ترکش جایز نیست حال آنکه رکاکتش در غایت ظهور است مثل تخصیص خبر واجب بخبر
من بعض الوجوه و یا حب دو شیء معین وامثال آن واما معارضه بر تقدیر ثبوت روایاتی چند معدود مثل اقتدوا
بالذین بعدی ابی بکر وعمر ومثل هما سیدا کهول اهل الجنة ومثل یابی الله ورسوله الا ابی بکر ومثل ما طلعت شمس
ولا غربت بعد النبیین علی رجل افضل من ابی بکر ومثل لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابا بکر خلیلا وامثال آن چون
از مختصات ایشان است ودر طریق شیعه اصلا موجود نیست بلکه منافی آنها ثابت است باحادیث وروایات
غیر محصوره وغیر ممکن الحصر که همه بطرق ایشان ثابت است ودر صحاح کتب ایشان موجود چنانکه شمه از آن در تضاعیف
اینباب مذکور شد چه تواند کرد وچگونه برابری تواند نمود واما جواب اجمالی پس صاحب المواقف والجواب عن
الکل انه یدل علی الفضیلة واما علی الافضلیة فلا وکیف ومرجعها الی کثرة الثواب وذلک یعود الی اکتساب الطاعات
والاخلاص فیها ومما یعود الی نصرة الاسلام وتقویة الدین یعنی ادله شیعه دلالت نکند بر افضلیت علی ع چه
افضلیت عاید بکثرت ثواب است وثواب مترتب بطاعات واخلاص در طاعات ونصرت وتقویت دین اسلام که
ابو بکر تا مسلمان شده همیشه مشغول بوده بدعوت مردم بسوی خدا وبدست او مسلمان شدند عثمان وطلحه وزبیر
وسعد بن ابی وقاص وعثمان بن مظعون واسلام بایشان قوی شد وقال شارح المقاصد بعد ذکر الادلة المذکورة
علی فضیلة علی بن ابیطالب ع والجواب انه لا کلام فی عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالکمالات واختصاصه بالکرامات
الا انه لا یدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب والکرامة عند الله تعالی بعد ما ثبت من الاتفاق الجاری مجری الاجماع

علی افضلیة ابی بکر ثم عمر و بر عاقل فطن از این دو جواب که این دو عظیم الشان کفایة استعداد خود بان نهی نموده اند واضح
و لایح تواند شد حقیقت دعوی ما در اول فصل که این جماعت منع افضلیت علی ع بر زبان میکنند نه بدل و بلفظ میکنند
نه بمعنی و شارح مقاصد در شرح عقاید نسفی در باب تفضیل عثمان بر علی و توقف سلف در این باب گفته والانصاف
انه ان ارید بالافضلیة کثرة الثواب فللتوقف جهة و ان ارید ما یعده ذوی العقول من الفضائل فلا و شک نیست در
جریان این سخن در باب ابوبکر و عمر نیز و پوشیده نماند که فضیلت بمعنی کثرت ثواب اگرچه بالمفهوم بحسب صدق غیر فضیلت
بمعنی اتصاف بفضائل و کمالات است اما بحسب تحقق و وجود از او جدا نتواند بود چه ثواب مترتب نتواند شد مگر بر علوم
و اعمال که مراد از فضائل و کمالات است پس توقف در هیچ باب اصلا نتواند داشت **فصل هفتم از باب سوم از مقاله**
سوم در بیان نفی اهلیت امامت و خلافت از غیر علی علیه السلام و دلیل بر این بر چند وجه است
اول نص قرآن مجید قوله تع لابرهیم انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین یعنی نمیرسد
عهد من بهر که ظالم بوده باشد و مراد از عهد نیست مگر امامت بدلیل انی جاعلک للناس اماما و خلفای ثلثه
ظالم بودند بنابر انکه کفر ایشان متحقق بود و هر که کافر باشد ظالم است لقوله تع ان الشرک لظلم عظیم و لقوله تع
والکافرون هم الظالمون و مضمون ایه نفی نیل عهد است از هر که ظالم بوده باشد در وقتی از اوقات در جمیع ازمنه
مستقبله از ان وقت چه صیغه لا ینال فعل مستقبل منفی است و نفی مستقبل مفید عموم بدلیل صحة استثنا بان یقول
لا ینال مثلا عهدی الظالمین الا بعد ترک الظلم و هر چه صحیح باشد استثنای ان واجب است دخولش در حکم مستثنی منه
لولا الاستثنا و باین تقریر مندفع است جواب مواقف و شرح مقاصد از این دلیل بمنع کون من کان کافرا ثم اسلم
ظالما یعنی لا نسلم که کافر وقتی که مسلمان شد ظالم باشد چه در وقت اسلام کافر بر او صادق نیست و چون کافر
بر او صادق نباشد ظالم بسبب کفر صادق نتواند بود وجه دفع انست که صدق ظالم بر کافر در وقت کفر کافی است
در استدلال و حاجت نیست بصدق در وقت اسلام نیز چه همین که در وقت کفر ظالم باشد صادق است عدم نیل امامت
در جمیع اوقات مستقبله و وقت ظلم زمان اسلام است پس هر که کافر باشد در وقتی هر چند مسلمان شود و اصلاح (و از جمله وقت ازمنه مستقبله وقت ظلم)
حال خود کند قابل امامت نتواند بود بنص ایه کریمه و امام فخر رازی ایراد این دلیل در کتاب اربعین بتقریر مذکور
کرده و جواب از ان بمنع عموم گفته و دلیل بر عموم را که صحت استثناست معارضه کرده بصحت تقسیم یعنی یصح ان یق
الظالم لا ینال عهده الامامة فی حال کونه ظالما او جمیع الاحوال فلولا انه مفهوم مشترک بین القسمین لم یصح تقسیمه
الیهما جواب اش انست که نیل عهد که مفهوم ثبوتی است قابل است مر تقسیم بحال ظلم و بجمیع احوال را نه عدم نیل عهد
که مفهوم سلبی است چه سلب مفهوم مشترک متحقق نشود مگر در ضمن سلب جمیع افراد بخلاف ثبوت مفهوم مشترک
که جایز است تحقق ان در ضمن فرد واحد و این دلیل عام است مر ابی بکر و غیر ابی بکر را و وجوه دیگر در بیان
نفی اهلیت غیر امامت را طعن کردن است در هر یک از ائمه ثلثه بمطاعن متواتره که منافی امامت باشد اما طعن
در ابی بکر اول انکه مخالفت صریح کرد با نص کلام خدا و هو قوله تع یوصیکم الله فی اولادکم در منع فاطمه زهرا علیها السلم

میراث پدرش پیغمبر را ص و معلوم است عموم خطاب مر پیغمبر و امت او مستند شده در این منع بخبری که خود منفرد بود بروایتش
و هو ان النبی ص قال نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناه صدقة و حال انکه بغایت قلیل الروایه است و متهم است
در این روایت لکونها نفعا له حیث تحمل له الصدقة و عجیب است بغایت بلکه ممتنع است بحسب عادت اختصاص ابی بکر
بشنیدن چنین خبری دون غیره و ممتنع است عقلا و شرعا که ترکه پیغمبر ص صدقه باشد نه میراث و بر ورثه او اختصاص
بترکه او حرام باشد و مع ذلک پیغمبر ص وارثان خود را خبر نداده باشد از این حکم و منع نفرموده از طلب آن و اهمال
کرده باشد انذار اهل بیت و فرزندان و خویشان خود را با وجود انکه مامور است بان فی قوله تع و انذر عشیرتك
الاقربین و یا انکه خبر داده باشد و اهل بیت و فرزندان انحضرت نشنیده باشد سخن وی را و انقیاد نکرده باشند
امر او را و طلب غیر حق خود کرده باشند با انکه معصوم و مطهر ند بحکم نص قران انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس
اهل البیت و یطهرکم تطهیرا و نیز این روایة مخالف صریح قران است در ثبوت میراث از انبیا حیث قال تع و ورث
سلیمان داود و قال تعالی حکایة عن زکریا فهب لی من لدنك ولیا یرثنی و یرث من ال یعقوب پس مندفع است جواب
مواقف و مقاصد که روایة مذکوره اگرچه خبر واحد است لیکن حاکم را رسد عمل بان هرگاه خود مشافهة از
پیغمبر ص شنیده باشد چه این چنین خبری مفید قطع خواهد بود پس تخصیص قران بان توان کرد و وجه دفع
انست که حاکم هرگاه بفرموده پیغمبر ص حاکم باشد و یا معصوم باشد او را رسد عمل بشنیدن خود از پیغمبر ص هرگاه
شنیده او مخالف صریح قران نباشد محال است که باشد نه حالی که از پیش خود حاکم باشد و مع هذا متهم نیز
باشد و انچه را دعوی شنیدن کرده مخالف صریح قران باشد فاعتبروا یا اولی الابصار و نیز مخالفت ابی بکر این حکم
کرد در نزاع علی و عباس کما ورد انهما اختلفا فی بغلة رسول الله ص و سیفه و عمامته فحکم بها ابو بکر میراثا
لعلی بن ابیطالب ع پس اگر صدقه بودی بر علی ع حلال نبودی و واجب بودی بر ابی بکر انتزاع از دست وی و دیگر
انکه منع فاطمه کرد از فدك وان قریه چند بود از خیبر که پیغمبر ص انرا بوی بخشیده بود و بتصرف وی داده و ابو بکر
بعد از پیغمبر ص ضبط ان قری کرده و زهرا اظهار بخشش نموده تصدیق وی نکرد و علی و حسنان علیهم السلم
و ام ایمن ادای شهادت کردند رد نمود و حال انکه علی ع بحکم ایه مباهله نفس پیغمبر است و زهرا بمقتضای فاطمة بضعة
منی من اذاها فقد اذانی بضعه پیغمبر است و حسنان سید اشباب اهل الجنة و امر بعد بنا بر روایاتی که ثابت شده
بطرق اهل سنت و بمقتضای ایه تطهیر اهل بیت و واجب العصمة و الطهارة و ام ایمن زنی بود که نبی ص در شان او گفته
بود ام ایمن امراة من اهل الجنة پس مندفع شد جواب مواقف که منع عصمت مدعیه نموده میگوید رد شهادت
حسنین بنا بر ان بود که قبول شهادت ولد برای احد الابوین خلافی است و رد شهادت علی و ام ایمن بنا بر نقصو
از نصاب شهادت و هو رجلان او رجل و امرأتان و حکم بشاهد و یمین نکرد لکونه ایضا مما اختلف فیه و وجه دفع
انست که ظلم ابی بکر بنا بر تکذیب اهل بیت و رد شهادت ایشان است که بمقتضای صریح قران مذهوب الرجس
واجب الطهارة اند نه تنها دفع فاطمه از فدك و منع کردن ابو بکر حق و عصمت و طهارة را از اهل البیت بهدایت

افجع است از منع فدک و ظلم او بر اهل البیت فی الحقیقة انست نه این و عجب حالتی است که تصدیق از ازواج نمود در ادعای اختصاص
حجرهٔ مطهره بدون شاهدی و تکذیب فاطمه کرد با وجود عصمت و شهادت اهل عصمت و طهارت و شارح مقاصد در
جواب منع صحت قضیهٔ فدک نموده میگوید که لو سلم صحة ما ذکر فلیس علی الحاکم ان یحکم بشهادة رجل و امراة و ان
فرض عصمة المدعی و الشاهد و له الحکم بما علمه یقینا و ان لم یشهد به شاهد و طرفه حالتی است که منع صحت قضیه
مذکوره از هیچکس منقول نشده و اصحاب او با آنکه منع متواترات دیگر مانند خبر غدیر و غیر آن نموده اند
منع صحت قضیهٔ فدک نتوانستند نمود و طرفه تر آنکه با فرض عصمت مدعی و مشاهد معلوم یقینی بودن خلاف
دعوی مدعی نیست مگر تجویز اجتماع نقیضین عبرت کنید که بیچارگان با آنکه از علمای معقول اند بچه نامعقولات بازی
خود میدهند و عجیب تر از همه آنکه بعد از جواب مذکور میگوید و لعمری ان قصة فدک علی ما یرویه الروافض من ابین
الشواهد علی انهما کانا فی الضلالة و افترائهم علی الصحابة و کونهم علی الغایة فی الغوایة و النهایة فی الوقاحة ظنوا بمثل
ابی بکر و عمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لینتفع به الآخرون لا هما انفسهما و لا من یتصل بهما و بمثل علی ع انه
مع علمه بحقیقة الحال لم یدفع تلک الظلامة ایام خلافته و بسائر الصحابة انهم سکتوا علی ذلک من غیر تعرض و لا
اعتراض سوگند میخورد که قضیهٔ فدک بطریقی که شیعه روایت میکنند شاهدی بین است بر فرو رفتگی شیعه در ضلالت
و بر دروغ بستن ایشان بر صحابه و بر بودن شیعه در غایت گمراهی و نهایت بیشرمی که گمان برده اند بمثل ابی بکر و عمر
که ایشان حق فرزندان پیغمبر ص بظلم گرفته باشند که دیگران بان منتفع شوند نه خودشان و نه خویشان ایشان و گمان برده اند
بمثل علی ع که در وقت خلافت خود که قادر بود بر دفع ظلامه رفع چنین ظلمی نکرده باشد و حق را بمستحق نداده
و گمان برده اند بسایر صحابه که چنین ظلمی را دیدند و ساکت شدند و هیچ نگفتند و پوشیده نماند که این گفتگو
بنا بر منع صحت نقل قضیهٔ مذکوره است و بجای سندان منع و بر عاقل ظاهر است که منع صحت خبر فدک در مرتبهٔ
منع وقوع خلافت ابی بکر است چه هر که خلافت ابی بکر را شنیده یا نقل کرده خبر اخذ فدک را نیز شنیده و نقل
کرده و این سخن قابل تعرض جواب نیست غایتش تعجب در این است که گمان ظلم ابی بکر بر سلالهٔ نبوت و افترای
ظلم بر ابی بکر چگونه بر باشد بر تقدیر تسلیم صحت نقل یا گمان کذب بسلالهٔ نبوت و ادعای خلاف حق بضعهٔ پیغمبر ص
و گمان شهادهٔ زور و گواهی باطل بمثل علی ع و حسنین علیهم السلم که نص قران گواهی بر طهارت ایشان داده و تدین اهل
بیت پیغمبر ص چون باشد با تدین ابی بکر و عمر و گمان کذب و طلب ناحق با اهل بیت رشد و هدایت آیا بی شرمی و
وقاحت در نسبت ظلم با بی بکر بیشتر باشد یا در منع عصمت سلالهٔ نبوت و اهل بیت طهارت و از سر دعوی
عصمت اصطلاحی بگذریم و مضایقه در منع آن نکنیم با عصمت و طهارت قرانی چه توان کرد فاعتبروا یا اولی الابصار
و اما رفع نکردن علی ع ظلامه مذکوره را در زمان خلافت بنا بر آن بود که خلافت او بعد از ثلثه خلافت بنود
که در آن خلافت عمل بمقتضای علم خود توانند کرد چنانکه پیش از این اشاره بان کردیم علی ع در آن خلافت کدام
بدعت ابی بکر و عمر را اگر مطلق عرض حضرت در آن نبود که نه رفع نمود که نتوانست و اگر حق فرزندان خودش بود در ضیعه

صدقه تصرف در آن نموده بودند رفع تواند کرد سوم آنکه ابی بکر ایذای پیغمبر صلعم کرد که ایذای خدا است و کدام ظلم بالا
تر از ایذای خدا و رسول تواند بود و اما آنکه ایذای پیغمبر صلعم کرد بنا بر آنکه ایذای فاطمه کرد در رد دعوی وی و تکذیب
وی کرد در ادعای بخشش فدک و تکذیب شخصی بالضرورة ایذای او است و نیز ثابت و محقق است بیننا و بینهم که فاطمه
از او آزرده شد و راضی نشد تا رحلت کرد و وصیت کرد که او را شب دفن کنند تا ابوبکر بر جنازه وی حاضر نشود
و بر او نماز نکند و این خبر در اکثر کتب ایشان موجود است از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس و در صحیح مسلم در جزو
ثالث کما ذکره فی الطرایف و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه ایراد کرده بطرق کثیرة و گفته این خبر محقق و مسلم
و دفع آن نتوان کرد و نقل کرده که ابوبکر بعد از آزردن فاطمه مکرر بعذرخواهی او و عمر را نیز همراه خود برد و
فاطمه راضی نشد و همان ناراضی و غضبناک از او رحلت کرد و وصیت نمود که پنهان دفنش کنند و بعد از تصحیح و
تحقیق این خبر چون خود سستی تهمت در صدد توجیه و اعتذار از آن برآمده بعذری که بدتر از گناه است و ایضا
مقام ذکر آن و حاجت بتطویل بسبب آن نیست چهارم آنکه قصد احراق خانه علی کرد و عمر را فرستاد که خانه علی
بسوزانند و در آن خانه علی و فاطمه و حسن و حسین ع و جماعتی از بنی هاشم بودند تا بترسند و بیرون آمده با او بیعت
کنند ذکر الطبری فی تاریخه قال اتی عمر بن الخطاب منزل علی ع فقال والله لاحرقن علیکم او لتخرجن للبیعة و ذکر الواقدی
ان عمر جاء الی علی ع فی عصابة فیهم اسید بن الحصین و سلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها علیکم و ابن خیرانه
در غرر آورده که زید بن اسلم گفت من از جمله جماعتی بودم که هیمه میکشیدند با عمر بسوی خانه فاطمه در وقتی که علی و
اصحابش امتناع از بیعت مینمودند پس عمر گفت مر فاطمه را که بیرون فرست تا آنکه در خانه تواند والا خانه را
با هر که در او است بسوزانیم فاطمه گفت که میسوزانی علی را و فرزندان مرا گفت ای والله مگر اینکه بیرون آیند
و بیعت کنند و ابن عبدربه آورده که علی و عباس در خانه فاطمه بودند که ابوبکر گفت مر عمر را که برو و بیاور ایشان را
و اگر ابا کنند مقاتله کن با ایشان فاقبل بقبس من نار علی ان یضرم علیهم النار فلقیته فاطمة فقالت یا ابن الخطاب
اجئت لتحرق دارنا قال نعم و در کتاب محاسن و کتاب انفاس الجواهر نیز مثل این وارد شده و اینجمله از علمای
اهل سنت اند پنجم آنکه تخلف نمود از جیش اسامه و حال آنکه پیغمبر صلعم گفته بود که لعن الله المتخلف عن جیش اسامه
ششم آنکه خلیفه خود عمر را کرد و حال آنکه پیغمبر صلعم باعتقاد ایشان استخلاف نکرده بود پس اگر استخلاف خوب
بود چرا پیغمبر صلعم نکرد و اگر بد بود چرا ابوبکر کرد و عمر در وقت رحلت گفت ان لم استخلف فان رسول الله لم یستخلف
وان استخلف فان ابا بکر استخلف و هذا تصریح منه بعدم استخلاف النبی صلعم هفتم آنکه عمر گفت ابوبکر فلتة بود
یعنی بدون تامل و تدبر بود فمن عاد الی مثلها فاقتلوه هشتم آنکه خود گفت اقیلونی فلست بخیرکم و علی ع
فیکم یعنی عزل کنید مرا که من بهترین امت نیستم در حالتی که علی در میان امت است نهم آنکه پیغمبر صلعم هرگز
تولیت امری باو تفویض نکرد و حال آنکه بود از صحابه که با او خدمتی رجوع نشده بود بلی او را بعمل سوره برائة
بکه فرمود و علی را در عقب فرستاد و عزل او نمود پس هرگاه کسی صلاحیت ادای چند آیه بجماعت مخصوص نداشته

باشد اهلیت ریاست عامه که متضمن ادای جمیع احکام الهیه است بعموم الناس چگونه تواند داشت و عمر انکه بجماعتی در وقت موت گفت ای کاش از پیغمبر ص میپرسیدم که هل للانصار بهذا الامر حق وهذا شک منه فی صحة ما احتج به علی الانصار من قوله الائمة من قریش الی غیر ذلک من الامور التی لا تحصی و جمیع این امور بطریق اهل سنت منقول و در کتب ایشان موجود است **و اما مطاعن عمر** اکثر بلکه جمیع اموری که از مطاعن ابی بکر بود و غیر آن مثل منع پیغمبر ص از کتابت وصیت و مواجهه او بقول یا بهجر یعنی یهذی و مثل شک کردن او در موت پیغمبر ص و انکار نمودن و گفتن والله ما مات محمد ص تا انکه ابو بکر گفت اما سمعت قوله تع انک میت و انهم میتون و مثل انکه امر برجم حامله نمود تا علی ع منع فرمود گفت ان کان لک علیها سبیل فلیس لک علی ما فی بطنها سبیل و مثل امر برجم مجنونه حتی قال علی ع القلم مرفوع من المجنون حتی یستفیق و مثل انکه منع کرد از مغالات مهور و گفت هر که زیاده کند مهر را در خزینه بیت المال کم کند تا انکه زنی محاجه کرد با او بقول خدای تع و اتیتم احدیهن قنطارا پس ملزم گشت و گفت کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال و مثل انکه بر دیوار خانه بر آمد و اهل خانه را بر منکری دید ایشان با او گفتند اخطات من جهات یعنی بچند جهت خطا کردی یکی تجسس کردی و حق تع نهی کرده از تجسس بقوله تع و لا تجسسوا دیگر انکه از غیر در بخانه در آمدی و قال تع و اتوا البیوت من ابوابها دیگر انکه بی اذن در آمدی و قد قال تع لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا دیگر انکه سلام نکردی و قد قال تع و تسلموا علی اهلها پس عمر خجل شده برگشت و مثل انکه گفت متعتان کانتا علی عهد رسول الله و انا احرمهما یعنی متعه حج و متعه نسا در زمان پیغمبر ص مشروع بود من هر دو را حرام کردانیدم الی غیر ذلک من الامور التی لا یمکن احصاؤها **و اما مطاعن عثمان** مستغنی است از بیان تا انکه اکثر صحابه از کثرت ظلم و عدوان و تعدی و طغیان او بر روی در آمدند و کردند با او انچه کردند **فصل هشتم از باب سوم از مقاله سوم در نتیجه فصول مذکوره در این باب بدانکه** از مجموع انچه مبین شد از فصول سابقه ثابت گشت وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی از ازمنه و وجوب اعتبار عصمت و نص و افضلیت در امام پس هر که یکی از امور ثلثه در او مفقود باشد امامت را نشاید فضلا عن الثلاثة اما عصمت بنا بر انکه چون حافظ دین نیست مامون نباشد از وقوع خلل بزیادتی و نقصان در دین و اما نص بنا بر انکه عصمت معلوم نتواند گشت الا بنص حاصل نتواند شد مگر وقتی که نص از خدا و رسول متحقق شود و اما افضلیت بنا بر انکه امام محتاج الیه جمیع مردم است در جمیع امور دین تا افضل از همه مردمان نباشد محتاج الیه همه و رئیس مطلق کل نتواند بود و چون مجموع این امور ثابت شد معلوم شد که امام و خلیفه اول بعد از رسول علی بن ابیطالب علیه السلام است بنا بر اتفاق کل امت بر انتفاء مجموع امور ثلثه از غیر علی ع پس متعین باشد علی ع برای امامت و الا لازم اید خلو زمان از وجود امام **طریقه** دیگر ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و غیر علی ع واجب نیست عصمتش بالاتفاق پس امام غیر علی ع نتواند بود **طریقه** دیگر واجب است اعتبار نص در امام و غیر علی منصوص نیست بالاتفاق پس امام علی ع باشد **طریقه** دیگر ثابت شد افضلیت علی ع و چون او افضل باشد امام او باشد نه غیر او

لامتناع تقدیم المفضول علی الفاضل **طریقه دیگر** ثابت شد منصوص بودن علی ع بامامت و چون منصوص
باشد امام او باشد نه غیر او لامتناع مخالفة النص **طریقه** دیگر غیر علی ع متصف بود بظلم در وقتی از اوقات و هر که
ظالم بوده باشد در وقتی از اوقات هرگز امام نتواند بود پس امام غیر علی ع نتواند بود طریقه دیگر از غیر علی صادر
شده ظلم و قبح در وقت دعای امامت و هر که صادر شود از او ظلم و قبیح در وقت دعای امامت بالضروره امام
نتواند بود پس غیر علی ع امام نتواند بود طریقه دیگر غیر علی منصوص نیست و هر که منصوص نیست ماذون نیست
بخلافت و هر که ماذون نیست بخلافت خلیفه نتواند بود طریقه دیگر اجماع است در اینکه امام یا علی است یا عباس
یا ابو بکر لیکن عباس و ابو بکر امام نتواند بود لانتفاء العصمة عنهما بالاتفاق پس علی امام باشد والا لازم خرق الاجماع
المرکب طریقه دیگر اگر ابو بکر امام باشد یا بنص خواهد بود یا به بیعت لان کل من قال بامامته قال بذلک الحصر واقسمین
باطل اما نص بنا بر انکه اگر نص میبود در روز سقیفه محتاج به بیعت نمیشد واظهار نص میکرد و اما به بیعت بنا
بر انکه ثابت شد که بیعت و اطریقی باثبات امامت نتواند بود بلکه ثبوتش موقوف است بر نص طریقه دیگر معلوم است
علما اجمالیا یقینیا استخلاف پیغمبر ص بعد از رحلت مر احدی را بر دو وجه یکی انکه معلوم است از داب و عادت پیغمبر
که در هر غیبتی از مدینه خلیفه میکرد شخصی را در مدینه تا امر رعیت مهمل نماند و ضایع نماند و اینمعنی لامحاله اهم است
بعد از موت بنا بر انکه رعایت مصالح رعیت با غیبت اگرچه دشوار است لیکن ممکن است بخلاف رعایت مصالح رعیت
بعد از موت که ممتنع است پس تعیین خلیفه بعد از موت اهم باشد از تعیین بعد از غیبت وجه دویم انکه پیغمبر گفت انما
انا لکم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم الی الغائط فلا یستقبل القبلة و لا یستدبرها و نیز معلوم است که شفقتش
بر امت بیش از شفقت پدر بود و فرزند پس هم چنانکه ممتنع است عادة که پدر در حالت موت و صحت اختیار تعیین وصی
برای فرزندان کند و اگر نکند البته مذموم خواهد بود عقلا و کذلک ممتنع است عدم استخلاف پیغمبر مر احدی را پس ثابت
شد عقلا وجوب استخلاف و چون ثابت نیست عدم استخلاف غیر علی ثابت است استخلاف علی ع طریقه دیگر اجماع است که
پیغمبر در غزوه تبوک علی ع خلیفه کرد بر مدینه و دیگر عزل او نکرد پس باقی است بر خلافت مدینه بعد از موت پیغمبر
نیز و چون خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر کل امت اذ لا قائل بالفرق **فصل نهم از این کتاب سوم از**

مقاله سوم در ذکر ادله مخالفین بر خلافت ابی بکر و جواب از آن

بدانکه امت در تعیین
اول بعد از رسول ص بر سه فرقه اند اول شیعه و مذهب ایشان انست که خلیفه بلا فصل بعد از پیغمبر علی بن ابی طالب
است ع و ادله ایشان سبق ذکر یافت دویم راوندیه اتباع قاسم بن راوند که قائلند بخلافت عباس عم رسول الله
و اینمذهب متروکست و متمسک ایشان غیر مذکور و ظاهر است بطلان اینمذهب سیم اهل سنت و ایشان خلیفه
اول ابا بکر را دانند و بعد از او عمر و بعد از او عثمان و بعد از او علی ع را و متمسک ایشان در خلافت ابی بکر چند وجه است
اول اجماع و این عمده ادله ایشان است قال شارح المقاصد موافقا لما قاله سایر علمائهم لنا یعنی در اثبات خلافة
ابی بکر وجوه الاول و هو العمدة اجماع اهل الحل والعقد علی ذلک وان کان من البعض بعد تردد و توقف و کفه

اول تردد انصار واقع شد که گفتند منا امیر و منکم امیر بعد ازان از ابی سفیان که گفت ارضیتم یا بنی عبد مناف
ان یلی علیکم تیمی والله لاملأن الوادی خیلا و رجلا و فرستادن ابو بکر و عمر ابا عبیده را نزد علی و گفتگوی بسیار
شد و غلظتی از عمر بظهور رسید و آنکه علی امد و دخل فیما دخل فیه الجماعة و قال حین قام عن المجلس بارک الله
فیما ساءنی و سرکم و جواب ازین دلیل که باعتراف ایشان عمده دلائل ایشان منع تحقق اجماع شد در صحیح و نفی از اوقات اما
در مبنای خلافت ظاهر است باعتراف هم و اما در وقتی دیگر بنا بر آنکه معنی اجماع اینست که رای هر یک از اهل حل و عقد
و معتقد او و رایج در نظر او امر مجمع علیه باشد نه آنکه از روی جبر و اکراه ازو قول و تلفظ بان صادر گردد که مطابق
اعتقاد او نباشد و در اجماع مذکور باعتراف هم معنی مذکور متحقق نیست چه خود قائلند که از عمر غلظتی واقع شد و بیان
ان غلظت در کتب احادیث ایشان بتصریح که شمه ازان مذکور شده وحاشا احراق البیت و غیره مذکور است پس بیعت علی
بر تقدیر تسلیم والحال هذه چگونه دلالت بر رضای او و موافقت رای و اعتقاد او تواند کرد و تفصیلش آنکه منع آنست
که مراد از اهل حل و عقد مجتهدین اند چنانکه در کتب اصول و فقه مبین شده پس خالی ازان نیست که علی مجتهد
بوده یا نه و توقفش در بیعت از روی اجتهاد بوده یا نه اگر نبوده و توقفش بنا بر اجتهاد نبوده پس توقفش را چه دخل
در انعقاد اجماع و اگر مجتهد بوده و توقفش بنا بران بوده که باجتهاد تحصیل رای در این مسئله نماید پس اگر رای
حاصل شده بود چه احتیاج بغلظت و احراق بیت و امثال ان بود و اگر هنوز تحصیل رای نشده بود و یا رای مخالف
مطلوب تعلق گرفته بود پس مجرد موافقت زبانی و تولی با سایر مجتهدین از بیم و خوف چگونه محقق و متمم اجماع
تواند شد **دلیل دوم** اجماع مرکب است و بیانش اینست که امت قاطبه بر آنند که خلیفه بعد از رسول یا ابا بکر است
یا علی یا عباس لیکن علی و عباس خلیفه نیستند بنا بر انکه با ابی بکر بیعت نمودند و امر را باو تسلیم کردند و با او
منازعه نکردند و این معنی دلیل است بر انکه ایشان خلیفه نبودند چه با استحقاق خلافت ترک منازعه و تسلیم امر
بغیر مستحق منافی عصمتی است که شیعه مدعی انند پس واجب است که ابو بکر خلیفه باشد و الا خرق اجماع مرکب لازم اید
و هو باطل و جوابش ظاهر است چه ترک منازعه مطلقا لا نسلم که منافی عصمت باشد بلکه با وجود اعوان و انصار
چنانکه گذشت **دلیل سوم** قوله تعالی وعد الله الذین امنوا و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض خدای تعالی وعده
کرد بمؤمنان که ایشان را خلیفه گرداند در ارض و ثابت نشده خلافت برای غیر خلفای اربعه پس ثابت باشد خلافت
خلفای اربعه بترتیب و الا خلف وعده لازم اید و جوابش اینست که ثبوت خلافت لازم ندارد وقوع خلافت بمعنی
انقیاد و اطاعت مردم چنانکه ثبوت نبوت بلا خلاف پس لا نسلم که خلافت موعوده ثابت نباشد مگر برای خلفای
اربعه بلکه ثابت نیست باعتقاد شیعه مگر برای علی و اولاد او نه برای غیر او **دلیل چهارم** قوله تعالی قل للمخلفین
من الاعراب ستدعون الی قوم اولی باس شدید تقاتلونهم او یسلمون فان تطیعوا یؤتکم الله اجرا حسنا و ان
تتولوا کما تولیتم من قبل یعذبکم عذابا الیما یعنی بگو یا محمد مر تخلف کنندگان را از جنگ حدیبیه که زود باشد که
شما دعوه کرده شوید بجنگ جماعه ذی شوکت و عظمت که مقاتله کنید با ایشان تا مسلمان شوید پس اگر اطاعت

کنید مستحق اجر حسن شوید و اگر باز تخلف کنید مستوجب عذاب الیم گردید بیان استدلال آنست که داعی درین
آیه باید که مفترض الطاعة باشد بدلیل وعد و وعید و طاعت او و تخلف از او و مراد از قوم اولی بأس نزد اکثر
مفسرین قوم بنی حنیفه و قوم مسیلمه کذاب که قتال با ایشان در زمان خلافت ابی بکر واقع شد یا اهل فارس که قتال
با ایشان در خلافت عمر روی داد پس بر هر تقدیر خلافت ابی بکر ثابت باشد چه خلافت عمر نیز مستلزم خلافت اوست
بنا بر آنکه بوصیت ابی بکر بود و نمیتواند بود که مراد از داعی مذکور علی باشد و مراد از قوم مذکور معویه و اتباع او
بنا بر آنکه مجموع ایشان اهل اسلام بودند و مراد از قوم در آیه کفار است بدلیل او یسلمون و جوابش آنست که
در اولی بأس شدید نزد مفسرین خلاف است فقیل هم هوازن و حنین عن عکرمة و سعید بن جبیر و قیل هم هوازن
ثقیف عن قتاده و قیل هم ثقیف عن الضحاک و قیل هم بنو حنیفة مع مسیلمة الکذاب عن الزهری و قیل اهل فارس
عن ابن عباس و قیل هم الروم عن الحسن و کعب و قیل هم اهل صفین اصحاب معویه و صحیح آنست که مراد جماعتی باشند که
پیغمبر صلعم در حیات خود بعد از نزول آیه با ایشان قتال کردند چه پیغمبر صلعم بعد از این آیه با جماعت بسیار از روی
شدت قتال کرده و دعوت مخلفین بان قتال نموده مانند اهل حنین و طائف و موته و تبوک و غیر
ذلک پس وجهی ندارد حمل آیه بر قتالی که بعد از وفات پیغمبر واقع شد پس متعین است که مراد از داعی درین آیه پیغمبر
باشد و لا اقل با وجود این احتمال استدلال صحیح نتواند بود دلیل پنجم اگر ابو بکر خلیفه نباشد بغیر حق تصرف در
خلافت کرده باشد هر آینه ممدوح خدا نتواند بود چه ظالم ممدوح خدا تعالی نشاید و حال آنکه ممدوح خداست
چندین جا یکی قول خدا تعالی لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة الآیة دیگر قوله تعالی والسابقون الاولون من المهاجرین
والانصار والذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضوا عنه چه این هر دو آیه باتفاق در شأن جماعتی نازل شده
که ابو بکر داخل است در آن جماعت دیگر و سیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله یتزکی و ما لاحد عنده من نعمة تجزی و مراد
از اتقی ابو بکر است چه اتقی لا محاله اکرم باشد لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم و اکرم افضل است و افضل باتفاق امت
یا ابو بکر است یا علی و مراد درین آیه نتواند بود که علی باشد چه اتقی را صفت کرده که نیست نزد او از کسی نعمتی که جزا داده شود
و نزد علی از پیغمبر صلعم نعمت تربیت هست نزد ابی بکر از پیغمبر نیست مگر نعمت هدایت و آن نعمتی است که جزا داده نتواند بود دلیل
قوله تعالی قل لا اسئلکم علیه من اجر پس باید که مراد ابو بکر باشد پس این آیه دلالت بر افضلیت ابو بکر نیز کند و جوابش
آنست که مدح و ذم خدا تعالی تابع طاعت و معصیت بنده است پس رضای خدا تعالی از بنده راجع شود بر رضای از طاعت
و عدم رضا راجع بعدم رضای از معصیت پس رضای خدا تعالی در آیه اول راجع شود بر رضای از بیعت که در تحت شجره مؤمنان
با پیغمبر صلعم کردند چنانکه وصف مشعر است بر آن و در آیه ثانیه راجع بمهاجرت و نصرت و تابعیت باحسان پس رضا مطلق
لازم نباشد و اما در سبب نزول آیه سوم واحدی از عکرمه از ابن عباس در سبب نزول آن نقل کرده که مردی را نخلی بود که
شاخش بخانه فقیری ذی عیال مایل شده بود و گاهی میوه از آن نخله برای صاحب عیال می‌افتاد و بمرد بخانه صاحب
عیال در آمده میوه را از دست کودکی که برداشته بود میگرفت و گاه بود که انگشت میگرفت و از دهن کودک خرما

بیرون میآورد و صاحب عیال شکایت اینمعنی نزد پیغمبر کرد رسول صاحب نخله را طلبیده گفت فلان نخله من ده
که در عوض نخله درخت بتو دهم گفت این نخله بهترین نخلهای من است قبول نکرد و برفت مردی حاضر بود بحضرت گفت اگر
من این نخله اینمرد را بستانم و بتو دهم نخله جنت مرا باشد فرمود آری پس مرد برفت و نخله مذکوره را از صاحب نخله
بچهل نخله معاوضه نمود بحضرت داد حضرت بصاحب عیال بخشید و این آیه نازل شد و مراد از اتقی در این آیه صاحب نخله است
و مراد از اتقی آنکه نخله را بچهل نخله خرید و نام او ابو الدحداح بود و از ابن زبیر نقل شده که این آیه در شان ابی بکر نازل شد
بسبب ممالیک که خریده و آزاد کرد دلیل بر آنست که عام باشد چنانکه از ابی جعفر روایت شده و استدلالی که کرده‌اند
که نمیتواند بود مگر ابی بکر جوابش آنست که مراد از اینکه نعمت کسی نباشد که جزا داده شود آنست که اتیان بمال بمحض
قربت باشد نه بقصد جزای نعمتی چه این جمله اعنی و ما لاحد عنده من نعمة تجزی عطف است بر جمله یتزکی و جمله یتزکی حال است
از ضمیر یؤتی که مراد اتقی است و حال بحسب معنی صفت است پس فی الحقیقه اتقی موصوف است بدو صفت که یکی مفید آنست
که اتیان مال بجهت تزکی است نه بجهت ریا و سمعه و دیگر مفید آنکه اتیان بمال نیست جزا دادن نعمت کسی که نزد او باشد و اما
آنکه مراد از اتقی افضل است و افضل نیست مگر علی یا ابوبکر جوابش آنست که مراد اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع امت نیست
تا منحصر باشد در علی و ابوبکر بلکه مراد اتقی فی الجمله است چه در هر عملی از اعمال اتقی و غیر اتقی متصور است بنا بر آنکه هر کسی
عملی را بمحض قربت کند اتقی است از کسی که همان عمل را بقصد ریا کند و مراد از اتقی در این آیه آنست که هر عملی را بقصد قربت
کند چنین کسی اتقی خواهد بود از هر که عملی را بقصد قربت نکند و لازم نیست که اتقی از جمیع بمعنی لا اتقی منه باشد
چه اصل تقوی قابل شدت و ضعف است پس تقوی در جمیع اعمال نیز قابل شدت و ضعف تواند بود و حال آنکه اگر مراد اتقی
علی الاطلاق و نظر بجمیع امت باشد مخصوص خواهد بود بعلی بن ابیطالب بنا بر آنکه ثابت کردیم افضلیت علی ع را

دلیل ششم قوله اقتدوا بالذین بعدی ابی بکر و عمر چه اقتدوا صیغه امر است و امر برای وجوب است یا ندب و بر هر
تقدیر دلالت کند بر جواز اقتدا در احکام و اگر در دعوی امامت بر ضلال میبودند هر آینه اقتدا بر ایشان جایز نبود

جوابش آنست که خبری که در چنین مسائل استدلال بآن توان کرد باید که متواتر باشد یا مقبول الطرفین یا مقبول
طرف مخالف تا حجت تواند بود و خبر مذکور از اقسام ثلثه نیست و همچنین است استدلال بسایر روایات احاد که مختص اند
بنقل ایشان سیما که اینجماعت وضع حدیث بنا بر مصلحتی تجویز کنند و امام فخر رازی در کتاب اربعین از دلیل مذکور
دو جواب از شیعه نقل کرده یکی منع تواتر خبر مذکور دویم احتمال آنکه بر تقدیر صحت خبر در واقع در لفظ خبر اول ابابکر
باشد بنصب بتقدیر ندا نه ابی بکر بجر و تغییر نصب بجر از راوی باشد و مراد از الذین بعدی کتاب باشد و عترت و معنی
حدیث امر یا ابی بکر و عمر باقتدا بکتاب الله شده و بعترة رسول الله چنانکه در احادیث دیگر وارد شده نه اینکه امر باشد
باصحاب باقتدا بابی بکر و عمر و بعد از آن جواب گفته از اول باینطریق که عجیب است امر شیعه چه هر گاه خبری بیابند
که موافق مطلب ایشان باشد دعوی تواتر کنند چون خبر غدیر و خبر منزلت و هر گاه خبر بشنوند که مؤید مطلب ما
باشد گویند خبر واحد است و از ثانی باین طریق که اگر راه قدح در اعراب گشاده شود هر آینه اعتماد بر دلائل لفظیه

از کتاب و سنت نمانده جواب از اول آنست که قیاس خبر مذکور بخبر غدیر خم و خبر منزله نتوان کرد بنا بر آنکه اگر منع تواتر خبرین مذکورین از روی مکابره و عناد کنند با نقلهای بسیار که در طرق ایشان وارد شده مر خبرین مذکورین را چه توان کرد بخلاف خبر مذکور که در طریق ایشان بحدی نیست که او را نسبتی بخبرین مذکورین توان کرد و در طریقهٔ شیعه خود اصلا منقول نشده و هیچ کس حکم بصحت آن نکرده و خبری که نه متواتر باشد و نه مقبول طرف مخالف استدلال بآن نتوان کرد و جواب از دویم آنست که اگر قایل بغلط اعراب شویم ممکن است حکم بصحت خبر بنا بر آنکه مشتمل بر غلطی اعرابی از راوی باشد و الا نسبت صدور این خبر بمعدن نبوت نتوان داد بنا بر آنکه مشتمل بر غلطی خواهد بود که نسبت بوی نتوان داد و آن چنان است که الذین موصول است و ظرف اعنی بعدی صله او و صله واجب است که ظاهر و معلوم مخاطب باشد چنانکه در علوم عربیه مبین شده و باقی ماندن ابو بکر و عمر بعد از رسول صلعم نه معلوم اصحاب تواند بود و احتمال اینکه شاید پیغمبر صلعم خبر داده باشد ببقای ایشان در نهایت رکاکت است چنانکه بر صاحب ادنی فطرتی پوشیده نیست **دلیل هفتم** قوله ص فی مرضه الذی توفی فیه ایتونی بکتاب و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله و المسلمون الا ابا بکر **دلیل هشتم** ان النبی صلعم استخلفه فی الصلوة التی هی اساس الشریعة و لم یعزله **دلیل نهم** قوله ص الخلافة بعدی ثلثون سنة و کانت خلافة ابی بکر سنتین و خلافة عمر عشر سنین و خلافة عثمان اثنی عشر سنة و خلافة علی ست سنین **و جواب** از این ادله گذشت و ان اختصاص ایشان بنقل این اخبار احاد و انچه ثابت و محقق است نزد شیعه بطریق تواتر خلاف این است پس استدلال باین اخبار صحیح نباشد **دلیل دهم** آنکه مهاجرین و انصار ابا بکر را بخلیفه رسول الله صلعم خطاب میکردند و حال آنکه موصوفند بصدق فی قوله تعالی اولئک هم الصادقون و نیز اگر خلافت حق علی ع میبود هر آینه ابو بکر بر او ظلم کرده باشد و اصحاب که اعانت ابی بکر و ترک نصرت علی ع نمودند هر آینه شریر باشند و حال آنکه خیر امت اند بدلیل قوله تعالی کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر جواب اول آنست که خطاب بخلیفه رسول الله صلعم از باب تسمیه است و متصف بصدق و کذب نتواند شد و بر تقدیری که تواند شد ابو بکر خود را خلیفه رسول الله نام کرده و دیگران بان نام تخاطب میکردند چنانکه در سایر خلفای جور باعتقاد شما نیز در اینصورت کذب بر اصحاب لازم نیاید و بر تقدیری که لازم آید وصف جماعتی بصفتی مستلزم بقای آن صفت نیست الی الارتداد و صورت بنسبتی و نیز وصف جماعتی بصدق مستلزم صدق هر یک از آن احاد نیست و تواند بود که میان مهاجرین جمعی باشند که هرگز اطلاق خلیفه رسول الله بر ابی بکر نکرده باشند مگر بر سبیل تقیه و خوف و از اینجا ظاهر شد جواب خیر امت نیز

فصل دهم از باب سوم از مقالهٔ سوم در اثبات امامت سایر ائمه و انحصار عدد ائمه در اثنی عشر و بیان حقیقت مذهب شیعهٔ امامیهٔ اثنی عشریه چون امامت علی بن ابیطالب ع و بطلان امامت خلفای ثلثه ثابت شد حقیقت مذهب شیعه چه امت محمد صلعم در اول اختلاف بعد از او منقسم شدند بدو فرقه یکی شیعه و دیگری سنی هر که از امت قائل است بامامت علی ع بلا فصل شیعه است و هر که قائل است بامامت ابی بکر سنی است

ونیز ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و پیش ازین بیان کردیم در فصل ادله شرعیه که حجیت اجماع بر اشتمال امت است بر وجود امام معصوم پس هرگاه قول مجموع امت منحصر در دو قول شود یکی قول شیعه و دیگری قول سنی ثابت شود که قول شیعه حق است بنا بر وجود معصوم در فرقه شیعه پس هرگاه شیعه اتفاق کنند بر قولی لا محاله اجماعی که حجت است متحقق شود و مخالفت سنی در حجیت آن ضرر نتواند کرد و هم چنین در میان فرقه شیعه اتفاق هر فرقه که معلوم باشد دخول معصوم در ایشان اجماع باشد و چون این مقدمه را شنیدی بدانکه اثبات امامت هر امامی از ائمه احدی عشر بعد از علی بن ابیطالب ع بدو طریق ممکن است یکی نص متواتر از امام سابق و دیگری اجماع فرقه که داخل باشد معصوم دران فرقه و اجماع فرقه شیعه قاطبه متحقق است بر امامت حسن بن علی بن ابیطالب ع بعد از علی و بر امامت حسین بعد از برادرش حسن و هم چنین متواتر است نزد شیعه نص از علی و بر امامت حسین ع و از حسن بر امامت حسین و متواتر است نزد امامیه نص از پیغمبر ص بر امامت حسین بن علی ع بقوله ص مشیرا الی الحسین ع هذا امام بن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم و بعد از حسین شیعه مختلف اند بعضی قائلند بامامت محمد بن علی مشهور با بن الحنفیه و او را حی و غایب و مهدی موعود میدانند و ایشان را کیسانیه خوانند و دیگران قائلند بامامت علی بن الحسین ع زین العابدین و بعد از علی بن الحسین مختلفند بعضی قائلند بامامت زید بن علی بن الحسین و ایشان را زیدیه خوانند و دیگران بامامت محمد بن علی الباقر ع و از فرقه شیعه هر فرقه که قائل باشند بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود معصوم در هر زمانی ایشان را امامیه خوانند پس کیسانیه و زیدیه غیر امامیه باشند و امامیه بعد از باقر ع قائلند بامامت جعفر بن محمد الصادق ع و بعد از صادق مختلف اند بعضی وقف کنند بر جعفر و بعد از جعفر قایل بامامی نیستند و او را حی و غایب دانند و گویند او مهدی موعود است و ایشان را ناووسیه خوانند و بعضی قائلند بامامت اسمعیل بن جعفر و ایشان را اسمعیلیه خوانند و بعضی قائلند بامامت علی بن جعفر و ایشان را فطحیه خوانند و دیگران قائلند بامامت موسی بن جعفر الکاظم ع و قائلین بامامت موسی ع بعضی وقف کنند بر موسی و تجاوز نکنند و بامامت دیگری بعد از او قائل نشوند و موسی را حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشان را واقفیه خوانند و دیگران قائلند بامامت علی بن موسی ع و بعد از او بامامت محمد بن علی و بعد از او بامامت علی بن محمد ع و بعد از او بامامت حسن بن علی ع العسکری و بعد از او بامامت محمد بن حسن القائم المهدی ع و او را حی و غایب و مهدی موعود دانند و او ثانی عشر باشد از ائمه اثنی عشر و ایشان را اثنی عشریه خوانند و چون وجوب عصمت در امام و امتناع خلو زمان از امام ثابت شد پس مذهب هر فرقه از شیعه که قائل نباشند بعصمت امام مانند کیسانیه و زیدیه باطل باشد و هم چنین باطل باشد مذهب هر که قائل باشد بعصمت لیکن وقف کند بر امامی که معلوم باشد موت او مانند ناووسیه و اسمعیلیه و فطحیه و واقفیه بنا بر آنکه موت ائمه مذکوره متحقق و ثابت است بتواتر پس باقی نماند غیر اثنی عشریه پس مذهب حق از مذهب طوائف شیعه مذهب اثنی عشریه باشد پس اتفاق فرقه اثنی عشریه اجماع و حجت باشد بنا بر آنکه امامی معصوم که ممتنع است خلو زمان از وجود او البته داخل باشد

بر امامت ائمه اثنا عشر با علمهم و نیز از هر یک از ائمه متواتر است نص بوقوع ائمه بعد از او و نیز از پیغمبر ص

در این فرقه فرقه در سایر فرق پس مخالفت سایر فرق شیعه با اثنی عشریه قادح حجیت اجماع فرقه اثنی عشریه نباشد چنانکه مخالفت اهل سنت با شیعه قادح حجیت اجماع شیعه نبود و اجماع فرقه اثنی عشریه متحقق است بر امامت ائمه اثنی عشر مذکوره بترتیب مذکور پس امامت ائمه اثنی عشر ثابت و مقطوع به باشد و نیز متواتر است نزد امامیه اثنی عشریه نص هر سابق بر امامت لاحق و نیز متواتر است نص پیغمبر ص و از هر یک از ائمه متواتر است خبر بوقوع غیبت امام ثانی عشر و کیفیت تواتر و بیان آن بر نهجی است که سابقا داده شد و از جمله معجزات باهره پیغمبر ص و هر یک از ائمه است تحقق امامت اثنی عشر باعیانهم و عددهم و غیبت ثانی عشرهم چه هر کدام خبر بوقوع اثنی عشر بالجمله داده اند و بر طبق خبر ایشان بوقوع پیوسته و نیز اعیان ائمه و عدد ایشان و امامت ایشان ثابت و معلوم است باجماع فرقه امامیه اثنی عشریه که مشتمل است لا محاله بر قول معصوم و نیز امامت هر یک از ائمه اثنی عشر ثابت است باجماع و اتفاق کل امت بر عدم وجوب عصمت غیر ایشان و حال آنکه ثابت شد وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی از ازمنه و وجود امام غایب یعنی صاحب الزمان ع نیز ثابت است هم بتواتر و هم باجماع فرقه محقه و هم باجماع کل امت بر عدم معصوم غیر او جماعتی که مشاهده عین آنحضرت در زمان کودکی کرده اند از ثقات اصحاب پدر بزرگوارش ابی محمد ع بلا شبهه بالغند بحد تواتر و آنحضرت را در وقت غیبت صغری وکلاء جلیل القدر بوده اند ظاهر و معروف باسمائهم و انسابهم و اوطانهم که خبر میدادند از آنحضرت بمعجزات و کرامات و جواب مشکلات مانند عثمان بن سعید العمری و ابی جعفر محمد بن عثمان و قاسم بن الحسین بن روح النوبختی و علی بن محمد السمری و کان کلما قرب وفاة احد منهم عین ع من یقوم مقامه بآیات و کرامات شاهده بتصدیق ذلک و چون نوبت وکالت بعلی بن محمد السمری رسید خبر داد که حضرت صاحب ع مرا خبر داده بموت من و تعیین نکرد بعد از وفات و فرمود که کسی را وکیل نکند که وقت غیبت کبری رسیده و در این غیبت امتحان خواهد کرد خدا شیعه مؤمنان را پس وفات کرد علی بن محمد السمری در همان وقتی که خبر داده بود و در زمان غیبت کبری نیز ملاقات کرده اند آنحضرت را جماعتی کثیر از شیعه و بعضی که بدلائل و معجزات بر ایشان ثابت شده که آنحضرت است و شیخ طوسی رحمه الله و غیر او از علما تصریح کرده اند بعدم امتناع ملاقات آنحضرت در این زمان نیز مر جماعتی از مؤمنان را که کتمان امر وی توانند کرد و استبعاد طول عمر آنحضرت ناشی بود از جهل غایتش وقوع چنین امری در این ازمنه که معتاد شده قصر اعمار از جمله معجزات و خوارق عادات باشد و در آن هم استبعاد نیست سیما که حکمت الهی متعلق بآن است و هی ان لا یخلو الارض عن حجة الله تع و مخالفین که قائلند بوجود حضرت خضر والیاس علی نبینا و علیه السلم که عمر شان اضعاف عمر صاحب است قدح در صحت وجود آنحضرت بنا بر طول عمر نتوانند کرد

فصل یازدهم از باب سیم از مقاله سوم در ذکر بعضی از اخبار بطرق اهل سنت که مشتمل است بر ذکر ائمه اثنی عشر

من ذلک ما رواه البخاری فی صحیحه فی الجزو الثانی باسناده الی جابر بن سمرة قال سمعت النبی صلعم یقول یکون بعدی اثنا عشر امیرا پس گفت کلمه که من نشنیدم پدرم گفت که آن کلمه این بود کلهم من قریش و نیز بخاری در صحیح خود روایت کرده از ابن عیینه قال قال رسول الله لا یزال امر الناس ماضیا ما ولیهم اثنی عشر رجلا ثم تکلم بکلمة خفیة علی فسألت ابی ماذا قال رسول الله ص قال قال کلهم من قریش و مسلم نیز در صحیح

خود از ابن عیینه همین خبر بطریق دیگر روایت کرده ومن ذلک ما رواه مسلم فی صحیحه فی الجزو الرابع عن النبی صلعم ان هذا
الامر لا ینقضی حتی یمضی فیهم اثنی عشر خلیفة قال ثم تکلم بکلام خفی علی فقلت ما ذا قال قال کلهم من قریش ونیز مسلم روایت
کرده در صحیح خود بروایت سماک بن حرب یرفعه الی النبی صلعم قال لا یزال امر الاسلام عزیزا الی اثنی عشر خلیفة ثم قال کلمة لم یفهمها
الراوی فسال عنها من سمع الحدیث عن النبی صلعم فقیل له ان النبی صلعم قال کلهم من قریش ونیز بروایت شعبی همین حدیث روایت
کرده الا انه قال لا یزال هذا الامر عزیزا الی اثنی عشر خلیفة الی آخر الحدیث ونیز بروایت سعد وقاص و بروایت عامر بن
سعد مثل این روایت کرده ومن ذلک فی الجمع بین الصحاح الست قال ان النبی صلعم قال لا یزال الاسلام عزیزا الی اثنی
عشر خلیفة کلهم من قریش ومن ذلک فی صحیح ابی داود من الجزو الثانی باسناده الی النبی صلعم قال لا یزال الدین ظاهرا حتی
تقوم الساعة ویکون علیکم اثنی عشر خلیفة کلهم من قریش ومن ذلک روایة الحمیدی وطریق شعبة فی الجمع بین الصحیحین
لهذه الاحادیث من طریق عبد الملک بن عمیر وطریق ابن عیینة وطریق عامر بن سعد وطریق سماک بن حرب وطریق
عدی بن حاتم وطریق عامر الشعبی وطریق حصین بن عبد الرحمن وجمیع هذه الطرق یتضمن ان عدتهم اثنی عشر
خلیفة واثنی عشر امیرا کلهم من قریش ومن کتاب تفسیر القرآن للسدی وهو من قدماء المفسرین عندهم وثقاتهم
قال لما کرهت سارة مکان هاجر اوحی الله الی ابرهیم الخلیل ع ان انطلق باسمعیل وامه حتی تنزله بیت التهامة یعنی
مکة فانی ناشر ذریته وجاعلهم ثقلا علی من کفر بی وجاعل منهم نبیا عظیما ومظهره علی الادیان وجاعل من ذریته
اثنی عشر عظیما وجاعل من ذریته عدد نجوم السماء وفی کتاب مقتضب الاثر فی امامة الاثنی عشر تصنیف ابی عبد الله
محمد بن عبد الله بن عیاش عن ابی سلیمان راعی رسول الله صلعم قال سمعت رسول الله یقول لیلة اسری بی الی السماء قال
لی الجلیل جل جلاله آمن الرسول بما انزل الیه من ربه فقلت والمؤمنون قال صدقت یا محمد من خلفت فی امتک
قلت خیرها قال علی بن ابی طالب ع قلت نعم یا رب قال یا محمد انی اطلعت الی الارض اطلاعة فاخترتک منها فشققت لک
اسما من اسمائی فلا اذکر فی موضع الا ذکرت معی فانا المحمود وانت المحمد ثم اطلعت الثانیة فاخترت منها علیا و
شققت له اسما من اسمائی فانا الاعلی وهو علی یا محمد انی خلقتک وخلقت علیا وفاطمة والحسن والحسین والائمة
من ولده من نور من نوری وعرضت ولایتکم علی اهل السموات والارض فمن قبلها کان عندی من المؤمنین ومن جحدها
کان عندی من الکافرین یا محمد لو ان عبدا من عبیدی عبدنی حتی ینقطع او یصیر کالشن البالی ثم اتانی جاحدا لولایتکم
ما غفرت له حتی یقر بولایتکم یا محمد تحب ان تراهم قلت نعم یا رب فقال لی التفت عن یمین العرش فالتفت فاذا بعلی
وفاطمة والحسن والحسین وعلی بن الحسین ومحمد بن علی وجعفر بن محمد وموسی بن جعفر وعلی بن موسی ومحمد بن
علی وعلی بن محمد والحسن بن علی والمهدی فی ضحضاح من نور قیام یصلون وهو فی وسطهم یعنی المهدی کانه کوکب
دری فقال الله تعالی یا محمد هؤلاء الحجج وهو الثائر من عترتک وعزتی وجلالی انه الحجة الواجبة لاولیائی والمنتقم من
اعدائی ومن ذلک الکتاب ایضا باسناده عن الاعمش قال حدثنی ابو اسحق عن الحارث وسعید بن بشیر عن علی بن
ابی طالب ع قال قال رسول الله صلعم انا واردکم وانت یا علی الساقی والحسن الرائد والحسین الآمر وعلی بن الحسین الفارط

ومحمد بن علی الناشر وجعفر بن محمد السائق وموسی بن جعفر محصی المحبین والمبغضین وقامع المنافقین وعلی بن موسی مزین
المؤمنین ومحمد بن علی منزل اهل الجنة فی درجاتهم وعلی بن محمد خطیب شیعته ومزوجهم الحور العین والحسن بن علی سراج
اهل الجنة یستضیئون به والمهدی شفیعهم یوم القیمة حیث لا یاذن الله الا لمن یشاء ویرضی و باسناده عن سلیم بن قیس
الهلالی عن سلمان المهدی قال دخلت علی النبی ص واذا الحسین علی فخذه وهو یقبل عینیه ویلثم فاه ویقول انت
سید بن السید ابو السادات انت امام بن امام ابو الائمة انت حجة بن الحجة ابو حجج تسعة من صلبک تاسعهم
قائمهم وایضا فی کتاب اسمه تاریخ اهل البیت روایة نصر بن علی الجهضمی متضمن تسمیة الاثنی عشر من آل محمد ص المشار الیهم
وفی کتاب اخر اسمه تاریخ موالید و وفات اهل البیت روایة ابن الخشاب الحنبلی النحوی متضمن تسمیة الاثنی عشر المشار
الیهم الی غیر ذلک من کتبهم وتصانیفهم مما یطول تعدادهم **فصل دوازدهم از باب سوم از مقاله سیم**
در ذکر بعضی از خصایص ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین بدانکه
انچه ثابت است بدلیل وبرهان از شرایط امام عصمت است وعلم باحکام کتاب وسنت است وتدبیر رعایا وامور سیاسات انچه
متعلق باشد بایشان وافضلیت در امور مذکوره ولیکن ثابت شده نزد امامیه بطریق اخبار از ائمه طاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین زاید بر امور مذکوره خصایص چند که علامات وصفات وخواص امام است از علم بجمیع علوم وجمیع ما
یحتاج الیه الناس اگرچه در غیر امور دینیه باشد از هشام بن الحکم که از اجله اصحاب ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق
ع است مروی شده که گفت پانصد مسئله در علم کلام از ابی عبد الله ع در مجلس واحد پرسیدم و در همان مسائل جواب
رسیدم واز کمال حیرت که مرا دست داد گفتم جعلت فداک بر امام علم بکتاب وسنت وشرایع واجب است لیکن علم با مثال
این علوم چه لازم فرمودند که گمان داری که خدا تع شخصی را حجت گرداند بر خلق ونباشد نزد او چیزی که محتاج باشند
باو خلق واز جمله علم بجمیع علوم انبیا وعلم بجمیع کتب منزله از سما وبجمیع ما فی القران من الاحکام وغیرها ومن التفسیر
والتاویلات وارد شده که هیچ کس از امت عالم بجمیع قران نباشند مگر ائمه ونیز عالم باشند باسم اعظم و وارد شده از ابی
جعفر ع که اسم اعظم هفتاد و سه حرف است که یک حرف از ان باصف سلیمان عطا شده بود وبان قادر شد بر اتیان سریر
بلقیس وعندنا اثنان وسبعون حرفا وحرف عند الله تفرد به استاثر به فی علم الغیب عنده واز ابی عبد الله ع مروی است
که بعیسی بن مریم دو حرف از ان داده شد که بان میکرد هرچه میکرد وبموسی ع چهار حرف از ان داده شد وبابرهیم
هشت حرف وبنوح ع پانزده حرف وبادم ع بیست وپنج حرف وجمع کرد خدا تع برای محمد هفتاد ودو حرف را و
محجوب کرد ازیشان یک حرف واحد واز جمله عصای موسی علیه السلام است چنانکه مروی شده از ابی جعفر ع قال کانت
عصا موسی لادم ثم صارت الی شعیب ثم صارت الی موسی بن عمران وانها لعندنا و فرمود که در نهایت خضرت و
تازگیست مانند انکه تازه از درخت کنده باشند هرگاه خواهیم بسخن در میاید وان مهیاست برای صاحب الزمان
که بان کند هرچه موسی میکرد واز جمله حجر موسی است که چشمها اب از ان میتراوید وان نزد صاحب الزمان است ع ونیز
نزد صاحب الزمان است حبل الله وپیرهن ادم وخاتم سلیمان واز جمله سلاح و درع رسول الله است واز ابی عبد الله مروی

شده که مثل سلاح رسول الله ص مثل تابوت است نزد بنی اسرائیل در هر خانه که تابوت یافت میشد نبوت از آن
خانواده بود و هر که از ما اهل البیت سلاح رسول الله ص پیش او باشد امامت از او است و از جمله جفر احمر است و جفر
ابیض و جامعه و مصحف فاطمه علیها السلام و صحیفه و مراد از جفر احمر ظرفی نیست که در او است سلاح رسول و المراد من
الابیض وعاء من ادم فیه علم النبیین و الوصیین و علم العلماء الذین مضوا من بنی اسرائیل و الجامعة صحیفة طولها سبعون
ذراعا بذراع رسول الله ص فیها کل حلال و حرام و کل شیء یحتاج الیه الناس حتی الارش فی الخدش و مصحف فاطمه مصحفی است
که در او نوشته علی ع بخط خود خبرهائی را که جبرئیل یا ملکی دیگر القا کرده بفاطمه ع در تعزیت پیغمبر ص و فی روایة لیس فیه
شیء من الحلال و الحرام و لکن فیه علم ما یکون و فی روایة اخری ان فیه مثل قرآنکم هذا ثلث مرات و مراد از صحیفه کتابی
است که در او است باملای پیغمبر ص و خط علی ع کل حلال و حرام و از جمله نزول ملائکه است و روح بر امام در ماه رمضان در لیلة القدر
هر سال و خبر دادن بمجموع اموری که در آن سال واقع شود و از جمله بودن امام است محدث و مراد از محدث آن است که سخن
ملائکه شنود و مشاهده ذوات ایشان نکند و در کافی در حدیث ملاقات الیاس ع با امام جعفر صادق ع مذکور است که
علوم ائمه ع از تحدیث است و از اینجاست که اختلاف در علوم ایشان نیست و از جمله عرض اعمال است یعنی هر کس از رعیت
هر چه کند از نیک و بد هر روز بر ایشان معروض شود بخدمت امام و باینها تفسیر کرده ابو عبد الله ع مؤمنون را در قول خدا
اعملوا فسیری الله عملکم و رسوله و المؤمنون و از جمله افزوده شدن علوم ائمه ع در هر شب جمعه و از جمله آنست که هر چه معلوم
ملائکه و انبیاء و رسل باشد معلوم ائمه ع است و از جمله آنکه ائمه ع متولد شوند کامل العقل و العلم و ختنه کرده و از جمله
آنکه دانند که در چه وقت خواهند مرد و انهم لا یموتون الا باختیار منهم علیهم السلام الی غیر ذلک مما هو مذکور فی کتب احادیثنا
المرویة عنهم علیهم السلام **باب چهارم از مقاله سوم در معاد** **بدانکه لفظ معاد در لغت بمعنی**
رجوع و بازگشتن است و مراد از معاد در شرع بازگشتن انسانست بعد از موت
بحیات جهت یافتن جزای عملی که پیش از موت از او صادر شده باشد از نیک و بد و
مقصود از این باب در چند فصل مبین میشود **فصل اول در ذکر اختلاف ناس در حقیقت روح و**
در اینکه حقیقت انسان چیست بدانکه علما را اختلاف است در امر روح و نفس انسانی و در حقیقت انسان جمعی
از متکلمین و جمهور طبیعیین از حکما بر آنند که نفس عرضی است یا صورتی قائم بماده بدن که لا محاله معدوم شود بانحلال
بدن بموت و جمهور متألهین حکما و محققین از متکلمین بر آنند که نفس جوهری است مجرد غیر جسم و غیر قائم بجسم
که متعلق است ببدن تعلق تدبیر و تصرف مانند تعلق ملاک بمدینه و ربان بسفینه و بانحلال بدن و موت او منعدم
نگردد چنانکه انحلال سفینه موجب انعدام ربان نشود و جمهور متکلمین نفس را عرض و صورت ندانند و بتجرد
و بقای آن نیز قائل نباشند بلکه جسمی دانند لطیف که ساری است در بدن سریان النار فی الفحم و الماء فی الورد و بطریان
موت متلاشی و مضمحل گردد و حیوة را عرضی دانند قائم ببدن که بانحلال بدن زایل گردد و موت عبارت از آن باشد
و نزد قائلین بتجرد نفس که بالذات نفس باشد و قاطع علاقه نفس با بدن باقی بود از نفس فایض شود قوتی ببدن و حیوة

بدن بآن باشد و بعد از قطع علاقه نقصان قوه مذکوره ممکن نشود و موجب موت بدن گردد و نفس بعد از قطع علاقه
همان بحیوة ذاتی خود حی و باقی باشد و نصوص قرآن و حدیث بسیار است که دال است بر تجرد نفس و بقای وی بعد موت بعد از
بدن و یکفی فی ذلک قوله تعالی و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون فرحین بما آتیهم الله
من فضله و امام الحرمین از علمای اهل سنت بر آنست که روح جسمی است لطیف غیر محسوس مخالط با اجسام محسوسه که اجزا
بدن است و عادت الله جاری شده که تا مخالطت باقی باشد جسم محسوس که بدن است حی باشد و چون مخالطت زایل شود حیوة
بدن زایل شود و تجویز کرده که آن جسم لطیف که روح نزد وی عبارت از آنست بعد از زوال مخالطت حی باشد بحیوة عرضیه
که قائم باو باشد و ظاهر بعضی از روایات مؤید اوست سیما آنچه بطرق ایشان مروی شده که ارواح المؤمنین فی حواصل
طیور خضر و فی قنادیل من نور معلقة تحت العرش و در طرق ما مروی شده که در مجلس امام جعفر صادق ع مذکور شد
که عامه از پیغمبر صلعم چنین روایت میکنند آنحضرت فرمود که روح مومن اعظم از آنست که در حوصله طیر گنجد و این اشاره
بتجرد روح است و فرمود که ارواح المؤمنین بر هیاتی اند مثل هیات ابدان خود بحیثیتی که اگر کسی یکی از آن ارواح
مشاهده کند گوید هذا هو یعنی شک نکند که آن روح بآن هیات که هست از هر مومنی که باشد بعینه آن مومن است
بی تفاوتی و فرمود که ارواح مؤمنین بعد از مفارقت از ابدان در نعیم اکل و شرب و سایر لذات باشند و روایات باین
معنی بسیار وارد شده و ظاهرش اشاره ببدن مثالی است که حکمای اشراقیین و بعضی از حکمای متکلمین بر آنند و دور
هم نیست که تمثیل بقای ارواح باشد بعد از مفارقت از ابدان بذوات خود و اکل و شرب و امثال آن تمثیل لذات روحانی
باشد و بیان بدن مثالی و وجود عالم مثال و تحقیق آن در فصلی علیحده بیاید انشاء الله العزیز و چون اختلاف
در حقیقت روح دانستی بدانکه خلاف است در اینکه انسان بحسب حقیقت و مکلف بتکالیف شرعیه و مخاطب بخطاب
الهی چیست جمهور قائلین بجسمیت و مادیت روح بر آنند که انسان نیست مگر این شخص مرئی و امر و نهی و تکالیف متوجه
نیست مگر بسوی همین هیکل محسوس و حی بالذات و عالم و عاقل و متصف بجمیع صفات نفسانیه نیست مگر همین شخص
مبصر چنانکه قائم و قاعد و آکل و شارب و متصف بجمیع صفات جسمیه و افعال بدنیه نیست مگر همین حقیقت مبصره
و حقیقت بدن محسوس نزد جمهور متکلمین اهل این مذهب نیست مگر جسم کثیف مؤلف از جواهر فرده مستقله بتالیفی
مخصوص و حقیقت روح جسمی لطیف مؤلف از جواهر فرده مشابک با جسم کثیف مذکور و حقیقت انسان مرکب
از این هر دو جسم لطیف و کثیف و صفات نفسانیه راجع است بجسم لطیف که روح عبارت از وست و صفات بدنیه
راجع بجسم کثیف که بدن عبارت از او و ظهور و تحقق هر دو گونه صفات مشروط است بمخالطت و مشابکت هر دو جسم
با هم و بعد از تفرق هیچ یک از جسمین مظهر صفات خود نتوانند بود و نزد طبیعیین این مذهب حقیقت بدن جسمی
مرکب از عناصر ممتزجه بمزاج خاص و حقیقت روح و نفس نزد بعضی ایشان عین مزاج مخصوص است و نزد دیگران عرض
صورت نوعیه قائمه بماده بدن است که تابع است در نقصان مر آن مزاج مخصوص را و نزد هر دو طایفه اعنی متکلمین و
طبیعیین از انسان بعد از موت باقی نماند چیزی که متصف بصفات انسان باشد خواه صفات نفسانیه و خوا

صفات بدنیه و نزد اکثر متفلسفین از جمله قائلین بتجرد نفس ناطقه حقیقت انسان نیست مگر نفس مجرده و بدن آلت است مر او را در تحصیل کمالات و خارج است از حقیقت انسان و نزد محصلین از حکما و محققین از صوفیه و متکلمین حقیقت انسان مرکب از نفس چون مجرد و بدن و هیچ یک از نفس و بدن علیحده مصداق حقیقت انسان نتواند بود و چون ما پیشتر از این اثبات کردیم تجرد نفس ناطقه را پس باطل شده مذهب طبیعیین و جمهور متکلمین و چون بیان کردیم که نفس ناطقه در مبدأ فیضان که مسمی است بعقل هیولانی نیست مگر امری بالقوه و فعلیتی حاصل نتواند بود مر او را مگر از کمالات علمیه و عملیه حاصل بوساطت بدن پس باطل شد نیز مذهب متفلسفین و باقی ماند مذهب محققین پس حقیقت انسان متقوم نتواند شد مگر از دو جهت که یکی انسان است بالقوه و دیگری انسان است بالفعل و تقوم حقیقت انسان از نفس و بدن بغایت شبیه است بتقوم حقیقت جسم از ماده و صورت و لیکن انسان بر دو معنی اطلاق کرده شود یکی انسان محسوس و دیگری انسان معقول در انسان محسوس بدن بجای ماده است و نفس بجای صورت و در انسان معقول نفس بجای ماده است و جهت کمالات مکتسبه بوساطت بدن بجای صورت و هر فردی از افراد انسان انسان است بحسب معنی اول اعنی انسان محسوس اما انسان بمعنی دوم اعنی انسان معقول نیست مگر بعضی از افراد انسان که انسان کامل عبارت از آن است

فصل دوم از باب چهارم از مقاله سوم در ذکر عالم مثال

بدانکه جماعتی از حکمای اسلام سیما شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور بشیخ اشراق که تدوین حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده مدعی اند که ملوک و صنادید عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای وی ارباب حکمت اشراق بوده اند و حکمای یونان نیز هر که سابق بر زمان ارسطو بود بر طریقه حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و تدوین حکمتی که مشهور است بحکمت مشائین نموده و فرق میان حکمت اشراقیین و حکمت مشائین بچند وجه است و عمده ما هو المشهور آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه قدوه دانند و التفاتی بنظر و بحث نکنند بلکه گاه باشد که منافی دانند بخلاف مشائین که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هر چند بر طبق برهان و قیاس بود التفات بآن نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین در زمان سالف چون نسبت صوفیه و متکلمین است در زمان اسلام و تحقیق این فرق در مقدمه کتاب مذکور شد و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب کثیره از حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین منکر اند و مؤدای نظر و برهان مخالف مقتضای آن و از جمله قول بعالم مثال است اشراقیین و صوفیه معتقدند که ما بین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است و عالم حسی که عالم مادیات محضه است عالمی است که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند پس مجردات محضه مجردند از ماده و مقدار هر دو و مادیات محضه متلبس است بماده و مقدار هر دو و موجودات این عالم مجرد است از ماده و متلبس است بمقدار مانند صور خیالیه لیکن صور خیالیه متحقق اند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحقق است در خارج و این عالم متوسط است بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسب است با عالم مجردات و از جهت تلبس بمقدار و شکل مشابه است با عالم مادیات و هر موجودی از موجودات هر دو عالم را مثالی است در این عالم متوسط قائم بذات خود

حتی الحرکات والسکنات والاوضاع والهیئات والطعوم والروائح وغیر ذلک من الاعراض وجود موجود مجرد در
این عالم بر سبیل تنزل است که قبول تلبس بمقدار وشکل کرده ووجود موجود مادی باو بر سبیل ترقی که خلع ماده و
بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده واین عالم را عالم مثال وخیال منفصل وعالم برزخ نیز گویند وگاه باشد که موجود
عالم مثال ظاهر شود در این عالم مادی وبحواس ظاهره ادراک آن توان کرد واجسام صقیله وشفافه این عالم مادی مانند
آینه وآب وهوا مظهر موجودات عالم مثال باشند وهمچنین خیال انسان نیز مظهر آن شود وصورت آینه وصور خیالیه
هم از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه وخیال برای ما ظاهر شوند کتلک الصور التی یراها الانسان فی
المنام وملائکه وجن وشیاطین از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوا یا آب برای جماعتی ظاهر شوند واز حکمای
اقدمین منقول است که ان فی الوجود عالما مقداریا غیر عالم الحس لا یتناهی عجائبه ولا یحصی مدنه ومن جملة تلک المدن
جابلقا وجابرسا وهما مدینتان عظیمتان لکل منهما الف باب لا یحصی ما فیهما من الخلائق واین جماعت تصحیح معاد جسمانی
باین کنند وبهشت ودوزخ در همین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند وتجسم اعراض وتجسد اعمال در این عالم صورت
تواند بست وجمعی از قائلین بحشر جسمانی روح انسانی را در مدت بعد از موت وقبل از بعثت که آن را برزخ گویند واقع
در این عالم مثال دانند واحادیثی که اشاره بآن شده مؤید این تواند بود وتفصیل وتحقیق این مذهب خواهد آمد
انشاء الله العزیز واین عالم اعنی عالم مثال غیر مثل افلاطونیه است که قائل است افلاطون بآنها ومثل افلاطونیه عبارت
است از صور علمیه کلیه مجرده از ماده وجمیع غواشی مادیه قائمه بذات خود نه بذات عالم ونه بموضوع دیگر ونزد
افلاطون علم واجب تعالی بما سوی بآن صور است واین مذهب ثالثی است در علم واجب غیر از علم حصولی وحضوری وموجودات عالم
مثال صور جزئیه اند که مجرد نه اند از ماده نه از غواشی مادیه بلی عالم مثل افلاطونی شبیه است بعالم مثال از این جهت که
این صور خیالیه قائم بذات است وآن صور عقلیه قائم بذات وبالجمله قول بعالم مثال مخصوص اشراقیین ومتصوفین
است ودر اثبات این دعوی مستند بمکاشفه اند وپوشیده نیست که غایت کشف بر تقدیر صحت مشاهده این صور
است اما حکم باینکه این صور مذکوره قائمند بذوات خود نه بمدرکی از مدارک علویه سماویه وموجودند در خارج
جمیع مدارک صادر نتواند شد مگر از وهم وحال آنکه برهان قائم است بر بودن نفوس افلاک عالم بجزئیات وبر ارتسام
صور جزئیات در نفوس منطبعه افلاک عالم بجزئیات پس کشف صحیح زیاده بر این حکم نتواند کرد که نفس ناطقه مجرده
بسبب ریاضت متصل شود بنفس فلکی اتصالی روحانی ومشاهده کند بعضی از صور مرتسمه در آن نفس فلکی را وحق
نفس مکاشف آن صور را از ذات خود خارج ببیند گمان کند که موجودند بوجود خارجی وبالجمله با وجود این احتمال
[illegible] تصدیق دعوی مذکوره توان کرد وگاه باشد که استدلال کنند بر آن باینکه ما یشاهد من تلک الصور فی الخیال
مثلا لیست عدما محضا ولا من عالم المادیات وهو ظ ولا من عالم العقل لکونها ذوات مقدار ولا مرتسمة فی الاجزاء
الدماغیة لامتناع انطباع الکبیر فی الصغیر فی تخیل صورة الجبل مثلا فیجب ان تکون موجودات خارجیة قائمة بذاتها
وهو المطلوب وفسادش ظاهر است چه بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورت کبیر در صغیر احتمال مذکور اعنی ارتسام

در نفوس فلکیه را چه مانع نتوانند شد و نعم ما قال شارح المقاصد ولما کانت الدعوی عالیة والشبهة واهیة لم یلتفت الیها المحققون من الحکماء والمتکلمین و نزد حکمای مشائین نیز همین است که دلیل بر وجود عالم مثالی نیست بلکه برهان بر امتناعش هست چه ثابت شده که هر چه قابل قسمت باشد محتاج است بوجود ماده پس وجود صورت مقداریه بلا ماده محال باشد و منعی که قائلین ببعد مکانی کنند قبول لزوم بعد مکانی مر قسمت انفکاکی را بنا بر اختلاف نوعی ما بین بعد جسمی و بعد مکانی اینجا عبث است چه قائلین بعالم مثال نتوانند کرد چه تجویز اختلاف نوعی ما بین شخص مادی و صورت مثالی وی صورت نبندد و حال آنکه تحقیق آن است که مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت است اعم از وهمی و انفکاکی پس قائلین ببعد مکانی را نیز منع مذکور نافع نتواند شد **فصل سوم از باب چهارم از مقاله سوم در ذکر مسئله چند که موقوف است بر آنها مسائل مبحث از حقیقت معاد مسئله اولی** در اعاده معدوم علما را اختلاف است در جواز اعاده معدوم بعینه اکثر متکلمین بر جوازند و جمهور حکما و کثیری از متکلمین بر امتناع مستند مجوزین دو وجه است یکی عدم دلیل بر امتناع بنا بر آنکه دلائل مانعین را مزیف دانند و هر چه دلیل بر امتناعش نبود جایز باشد علی ما قاله الحکماء کلما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعة الامکان ما لم یذدک عنه قائم البرهان دوم مماثلت مبدأ و معاد بنا بر آنکه سخن در اعاده معدوم است بعینه پس جواز مبدأ مستلزم جواز معاد باشد لاستحالة کون الشیء ممکنا فی وقت ممتنعا فی وقت اخری و جوابش آنست که چون سخن در اعاده معدوم است بعینه پس مبدأ و معاد متحد باشند نه متماثل و چون متحد باشند تخلل عدم ممتنع باشد بالبدیهه چنانکه بیاید و مستند مانعین چند وجه است اول آنکه اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه لازم آید تخلل عدم میان شیء و نفس شیء و این محال است بالبدیهه دوم اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه جایز باشد ابتدای وجود مثل وی در ماهیت و جمیع مشخصات لان حکم الامثال واحد یا امثالی که متماثلتان در ماهیة و تشخص هر دو باشد والتالی باطل و الا لزم ان لا یتمیز اصلا بالبدیهه سوم اگر جایز میشود عودش هر آینه جواز عود در واقع موجود میشود بحسب خارج و الا امتناعش واقع و موجود بودی بحسب خارج و اگر جواز عود معدوم موجود میشود بحسب خارج هر آینه قائم میشود بمعدوم بحسب خارج بنا بر آنکه جواز معنوی است قائم بغیر پس نشاید که قائم بذات خود یا بغیر موصوف خود باشد پس باید که قائم باشد بموصوف خود و موصوفش نیست مگر معدوم پس لازم آید وجود معدوم در خارج چهارم آنکه چه زمان معین از جمله مشخصات نیست لیکن زمان ما از جمله مشخصات است پس اگر معدوم معاد شود با جمیع مشخصات هر آینه معاد شود جزء ما از زمان وجود ابتدائی وی و چون جزء ما از زمان ابتدا معاد شود لازم آید من حیث هو مبتدا معاد باشد و این اجتماع متقابلین است و حق آنست که اعاده معدوم بعینه امتناعش ضروری بدیهیست قال الامام فی المباحث المشرقیة نعم ما قال الشیخ من ان کل من رجع الی فطرته السلیمة ورفض عن نفسه المیل والعصبیة شهد عقله الصریح بان اعادة المعدوم ممتنع **مسئله دوم** جمهور متکلمین قائلند بامکان وجود عالمی مماثل این عالم موجود لان حکم الامثال واحد و حکما ممتنع دانند وجود عالمی دیگر را که مباین باشد بالوضع با این عالم را الا لکان کرة مثله فیتحقق خلاء بینهما

نیلزم الخلاء وهو محال و نیز بسبب فرض مماثلت لازم اید که عناصر انعالم نیز مثلا طلب کنند بالطبع مکان عناصر اینعالم را و در مکان انعالم بالقسر باشند دائما و محال است قسر دائمی نتواند بود و نیز لازم اید که ارض انعالم که واقع است در مرکز این عالم بالقسر مقتضی باشند بالطبع حرکت بسوی مرکز انعالم را و هر حرکت بالطبع بسوی مرکز خود کنار بود است لا محاله پس لازم اید که مرکز انعالم فوق باشد نظر بمرکز اینعالم و لازم اید که فوق این عالم فوق نباشد چه فوق غایت بعد از تحت است بحیثیتی که ابعد از او ممکن نباشد و مرکز انعالم بلکه هر نقطه از نقاط مفروضه در انعالم ابعد خواهد بود از فوق این عالم چه هرگاه فرض کنی خطی مستقیم که واصل شود ما بین مرکز این عالم و نقطه مفروضه در انعالم آن خط لا محاله بعد از محاذات فوق بان نقطه خواهد رسید و از انچه گفتیم ظاهر شد بطلان انچه شارح حدیقه بان تجویز کرده که ارضین مثلا با فرض مماثلت هر کدام طالب مرکز عالم خود باشند و حکم مماثلت همین باشد که هر کدام در عالم خود طالب مرکز وجه بطلان آن انست که چون ظاهر شد بودن احد المرکزین فوق نظر بمرکز دیگر لازم اید که احد المتماثلین بالطبع طالب فوق باشد و مماثل دیگر بالطبع طالب تحت و هذا محال بالبدیهه و نیز طلب جسم مستند بصورت نوعیه است که اختلاف نوعی اجسام راجع باوست و هرگاه ارضین متماثلین باشند صورت نوعیه هر دو متحد خواهد بود و از صورت نوعیه واحده طلب حیزین مختلفین بالوضع محال است چنانکه از جسم واحد شخصی بالبداهة [illegible] و اشتراک در مفهوم مرکز عالم هرگاه ما متباینین باشد بحسب وضع مصحح وحدت نوعی نتواند شد و نیز ظاهر شود بطلان انچه در [illegible] و خلاف گفته اند که میتواند بود که کره دیگر مشتمل باشد بر هر دو کره و این دو کره مفروض باشند از ان کره اعظم بحیثیتی که [illegible] لازم نیاید وجه بطلان انست که لازم اید که انچه از کره اعظم واقع باشد ما بین الکرتین نه واقع باشد در طرف فوق و نه واقع در جهت تحت حال انکه جسم بهمت لا محاله یا لازم اید که فوق هر عالمی فوق نباشد بنا بر انکه ابعد از او متحقق است هم چنین کره اعظم لازم اید که نه در فوق باشد و نه در تحت و تحقیقش ان است که تجویز وجود عالمی دیگر که مباین باشد بالوضع با این عالم بالتمام با قواعد عقلیه حکمیه ممکن نیست و متکلمین اگر ملتزم قواعد مذکوره نیستند در انکه تجویز کنند التزام لوازم مذکوره نمایند و در این لازم نیست قائل بتجویز مذکور بودن و انچه در بعضی از احادیث وارد شده که خدا [illegible] قبهای بسیار خلق کرده اعظم از این قبه و همه قبه ابینا ادم مشعر بان نیست که ان قبها متباین بالوضع باشند میتواند بود که بعضی محیط باشد بر بعضی و بلکه دور نیست که قبه ابینا اشاره باشد بما تحت فلک قمر مسئله سوم در حال العالم جمیع اجزاء قابل طریان العدم ام لا میان علما در این مسئله خلاف است عظیم جمهور حکما قائلند بامتناع طریان عدم نزد ایشان بر بسیاری از اجزاء عالم مانند عقول مجرده و نفوس ناطقه و اجسام فلکیه و ماده عنصریه جایز نیست بجواز ذاتی نیز و این منافی امکان نیست چه انچه از لوازم امکان است جواز اصل عدم است در جواز اصل عدم نزاعی نیست بلکه نزاع در جواز طریان عدم است و جمهور اهل اسلام متفق اند بر جواز ذاتی طریان عدم بر جمیع اجزای عالم لیکن در وقوع تعیین خلاف است بعضی قائلند بعدم انعدام عرش قال الامام فی الاربعین واعلم ان کثیرا من علماء الشریعة و علماء التفسیر قالوا ان فی وقت قیام القیمة تنخرق الافلاک و تنهدم الکواکب الا ان العرش لا یتخرق و تخصیص بلفظ کثیر بنا بر قول بعدم تخرق

عبارت است بر قول بتجرد ما لا انسان بتهدم کما کتب ان الکل اتفقوا علی ذلک و نیز بسیاری از علمای اسلام قائلند بتجرد نفس ناطقہ
و بعدم قبول وی بر طریان فنا را و بالجملہ قول بطریان عدم بر جمیع اجزای عالم اجماعی اهل اسلام نیست لیکن اکثر اهل اسلام برآنند
بنا بر ظواهر آیات دالہ بر اماتت احیا و طی سموات عند قیام الساعة لیکن ظاهر است کہ اعدام واقع بمعنی افنای جواهر و
ذوات است و یا بمعنی تفریق اجزاء و ازالہ اعراض هر کہ قائل است بامتناع اعاده معدوم از اهل اسلام قائل است بامتناع اعدام
ذوات و جواهر بالاسر و الا امتنع القول بالمعاد چہ غرض از معاد ایصال ثواب است بمطیع و عقاب بعاصی و با اعدام ذوات و
امتناع اعاده معدوم هر آینہ معاد شخص دیگر خواهد بود غیر از مطیع و عاصی پس ایصال ثواب و عقاب ممکن نتواند شد بلکہ
مراد از عدم و هلاک و فنای واقع عند القیامة تفرق اجزا است و خروج اشیا از انتفاع بسبب زوال تالیف و وقوع تفریق و قول
ان اللہ تعالی یفرق الاجزاء و یزیل التالیف عنها و لکنه لا یعدمها فاذا اعاد التالیف الیها و خلق الحیوة فیها مرة اخری کان هذا
الشخص هو عین الشخص الذی کان موجودا قبل ذلک فحینئذ یصل الثواب الی المطیع و العقاب الی العاصی و یزول الاشکال اما
فخر رازی بر مذهب اعتراض کرده اند کہ بر این تقدیر نیز با قول بامتناع اعاده معدوم معاد صحیح نتواند شد کما قال فی
الاربعین و تقریره ان المشار الیه لکل احد بقوله انا لیس مجرد تلک الاجزاء و ذلک لانا لو قدرنا ان هذه الاجزاء تفرقت و صارت
ترابا من غیر حیوة و لا امزاج و لا ترکیب لانا لیعلم ان کل احد یعلم ان ذلک القدر من التراب الصرف لیس عبارة عن زید بل الانسان
المعبر بانا انما یکون موجودا اذا ترکبت تلک الاجزاء و تالفت علی وجه مخصوص ثم قام بها حیوة و علم و قدرة و عقل و فهم فثبت
ان الشخص المعین لیس عبارة عن مجرد تلک الاجزاء و الذوات بل هو عبارة عن تلک الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة
و اذا کان کذلک کانت تلک الصفات احد اجزاء ماهیة ذلک الشخص من حیث انه ذلک الشخص و عند تفرق الاجزاء بطل تلک
الصفات و تفنی فان امتنعت الاعادة علی المعدوم امتنعت علی تلک الصفات فیکون العائد صفات اخری لا تلک الصفات
التی باعتبارها کان ذلک الشخص و علی هذا التقدیر لم یکن العائد ثانیا هو الذی کان موجودا اولا فلم یکن الزید الثانی
عین الزید الاول فثبت بما ذکرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الی ما ذکروه و ان منعنا اعادة المعدوم کان الهلاک
المذکور باقیا سواء قلنا انه تعالی لا یفنیها او قلنا انه یفنیها و مستند قائلین باعدام بالاسر چند وجه است وجه اول قوله تعالی کل
شیء هالک الا وجهه و قوله تعالی کل من علیها فان و نتواند بود کہ مراد از هلاک و فنا تفریق اجزا و خروج از انتفاع باشد بنا بر آنکہ
کل شیء عام است و متناول مولف و اجزای وی و بعد از تفرق اگرچہ بر مولف صادق است کہ نیز خارج عن الانتفاع لیکن بر اجزای
متفرقہ صادق نیست چہ انتفاع باجزا کہ صلاحیت تالیف هست لا زال از ایشان بر صانع است باقی است پس کل شیء هالک صادق نباشد
بالمعنی المذکور پس واجب است کہ هلاک بمعنی عدم و فنا باشد کما فی قوله تعالی ان امرؤ هلک ای فنی وجه دویم قوله تعالی هو الذی
یبدؤ الخلق ثم یعیده و شک نیست کہ خدا تعالی مبدا جمیع اشیاست کہ خلق عبارت از اوست پس باید کہ معید جمیع اشیا نیز
باشد بنا بر عود ضمیر بسوی خلق و اعاده متصور نیست مگر بعد از اعدام پس واجب باشد اعدام جمیع اشیا وجه سیوم قوله تعالی
هو الاول و الآخر معنی اول آنست کہ خدا تعالی در ازل بود و هیچ شیء با او نبود علی ما روی کان اللہ و لم یکن معه شیء پس معنی آخر
نیز این باشد کہ خدا تعالی در ابد موجود باشد و هیچ شیء با او موجود نباشد و این معنی بعد از قیامت واقع نیست بالاتفاق پس باید

کہ عم

که عند القیمة واقع باشد و هو المط و جواب گفته اند از بحر اول بان المراد من کون کل شیٔ هالکا و فانیا انه هالک و معدوم
فی حد ذاته لکونه ممکنا و الممکن لیس له الوجود الا من العلیة فاما اذا نظر الیه من حیث ذاته مع قطع النظر عن العلة فلیس له العدم
و الهلاک فکل ممکن اذا انظر الی ذاته و لو فی وقت کونه موجودا فهو هالک معدوم فی ذاته و امام فخر رازی گفته که چون لفظ
هالک و فانی اسم فاعل است و اسم فاعل حقیقت بمعنی حال است و مجاز در استقبال پس بنا بر دلیل که هلاک و فنا بمعنی تفرق
اجزاء نیز باشد واجب نیست تاویل بنا بر عدم وقوع تفرق اجزا در زمان حال پس لا بد است از حمل لفظین بر معنی مجازی تا بر
وقوع در زمان مستقبل پس هر گاه ناچار باشد تاویل کردن تاویله بکونه ائلا و راجعا الی الهلاک و الفناء فی الاستقبال
کما ذکرتم لیس اولی من تاویله بکون قابلا للعدم و الفنا مع کونه حقیقة فی الحال و للوجه دوئم بانکه لانسلم که مراد از ابدا
خلق ایجاد و اخراج از کتم عدم باشد بلکه مراد جمع کردن اجزاست و تالیف کردن علی ما یشعر به قوله تعالی و بدا خلق الانسان من
طین و از وجه سیوم بانکه مراد از اول و آخر فاعل و غایت نیست چنانکه مذهب محققین است که غایت در افعال الهی ذات واجب
الوجود است و فاعل و غایت در واجب الوجود متحد اند بالذات و متغایر اند بالاعتبار و این اگر چه تاویلات است لیکن ناچار
از تاویلی بر هر تقدیر چه اگر آخر بحسب زمان باشد چنانکه مقصود شبهات متبادر آخر است که بعد از او هیچ شی نباشد
و این مراد نتواند بود بنا بر اتفاق امت بر ابدیت جنت و نار فصل چهارم از باب چهارم از مقاله سیوم

در بیان حقیقت لذت و الم و تقسیمها الی الجسمانی و الروحانی و حقیقت ثواب و عقاب

بدانکه ادراک لذت و الم از قبیل وجدانیات است که نوعی از علوم ضروریه است و شک نیست که هر دو از جمله کیفیات نفسانیه است
و مراد از کیفیت نفسانیه عرضی است از مقوله کیف که مخصوص باشد باحیا و ذوات الانفس یعنی الحیوانات من الانواع الجسمانیه
مثل علم و قدرت و ارادت و مانند اینها و تقیید اختصاص بحیوانات تقیید من الانواع الجسمانیه بنا بر آنست که منافی
لذت برای مجردات محضه نباشد کما یاتی و با آنکه تصور لذت و الم ضروریست علما تعریفشان بر سبیل تفسیر لفظ و تعیین مفهوم
مسمی چنین کرده اند که اللذة ادراک الملائم من حیث هو ملائم و الالم ادراک المنافی من حیث هو مناف و مراد از ملائم
امریست لایق بشی و لا محاله کمال شی باشد کالتکیف بالحلاوة للذائقة و مراد از منافی امریست مضاد شی و لا محاله نقص
شی باشد و قید الحیثیة انما هو لان الشی قد یکون ملائما من وجه دون وجه و ادراکه لا من جهة ملائمته لا یکون لذة کالصفراوی
لا یلتذ بالحلو و مراد از ادراک فی قولنا ادراک الملائم و ادراک المنافی وصول است بذات ملائم و وجود خارجی او نه بتصور
و حصول صورت ملائم یا منافی در ذهن فان تخیل اللذة غیر اللذة و لذا قال الشیخ فی الاشارات ان اللذة ادراک و نیل لوصول
ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک و الالم ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفة و شر من حیث هو کذلک و انما ذکر مع الادراک النیل لان ادراک الشیٔ قد یکون بحصول صورة مساویة له فی الذهن
و نیل الشیٔ لا یکون الا بحصول ذاته و ذکر الوصول لان اللذة لیست هی ادراک اللذیذ فقط بل هی ادراک حصول اللذیذ و وصوله
الیه و فرق میان کمال و خیر آن است که حصول امر لایق لشی برای شی از این جهت که موجب خروج شی است از قوه بفعل کمال
است و از این جهت که مناسب و پسندیده و مختار او است خیر و هم چنین شر و آفت و شر چه مضاد و منافی شی از این جهت که نقص
شی است و دوری از فعلیت بقوه آفت است و از این جهت که غیر مناسب غیر مختار و ناپسندیده است شر است و شک نیست

و وصول بذات منافی و وجود خارجی او
ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک و الالم ادراک و نیل لوصول

که معتبر کمالیت و خیریت است نظر باعتقاد مدرک لا فی نفس الامر لانه قد یعتقد الکمالیة والخیریة فی شیء فیلتذ به وان لم یکن کمالیة و
خیریة فیه فی نفس الامر وقد یکون فی شیء خیریة وکمالیة فی نفس الامر ولا یعتقد المدرک کونهما فیه فلا یلتذ به بر این ربط قد یلتذ زید
مثلا من شیء معین ولا یلتذ عمرو بل قد یتألم منه وقال الامام انا نجد من انفسنا حالة نسمیها باللذة ونعرف ان هنا ادراکا
للملائم لکن لم یثبت لنا ان اللذة نفس ادراک الملائم ام غیره وبتقدیر المغایرة هل هی معلولة له ام لا وبتقدیر المعلولیة هل
یمکن حصولها بطریق اخری ثم قال والاقرب ان الالم لیس هو نفس ادراک المنافی ولا هو کاف فی حصوله لان التجارب الطبیعیة
قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غیر مؤلم مع ان هناک ادراک امر غیر طبیعی وزعم محمد بن زکریا و مصرح در کلام جالینوس
است که لذت عبارت از خروج از حالت غیر طبیعی است بحالت طبیعی و هو معنی الخلاص عن الالم و ذلک کالاکل للجوع والجماع
لدغدغة المنی اوعیته وقد ابطله الشیخ وغیره بانه قد یحصل اللذة من غیر سابقة الم وحالة غیر طبیعیة کما فی مصادفة مال و
مطالعة جمال من غیر طلب وشوق لا علی التفصیل ولا علی الاجمال وکذا فی ادراک الذائقة الحلاوة اول مرة وقد یحصل ذلک
التبدل من غیر لذة کما فی حصول الصحة علی التدریج وفی مرتبة المستلذات علی من له غایة الشوق الی ذلک وقد عرض له شاغل
عن الشعور بذلک قالوا وسبب الاشتباه اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات فان الالم واللذة لا یتمان الا بالادراک والادراک
الحسی خصوصا اللمسی لا یحصل الا بالانفعال عن الضد وبالجملة فلما لم یحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغیر الطبیعیة ظنوا
انها نفسه و چون لذت والم نفس ادراک مخصوص است وادراک منقسم بادراک حسی وادراک عقلی پس لذت نیز منقسم است بلذت
حسیة ولذت عقلیة والم نیز منقسم است بالم حسی والم عقلی اما لذت حسیة کتکیف الذائقة بالحلاوة وتکیف القوة الغضبیة
بتصور الغلبة الحاصلة وتکیف القوة الشهویة بتصور ما تشتهیه ونیله وتکیف الخیال بالصورة المستحسنة وتکیف القوة
الوهمیة بتصور المعنی الذی یستحسنه بنابر آنکه صورتهای مذکوره کمالات و خیرات است برای قوتهای مذکوره واما الم حسی چون
تکیف قوای مذکوره بتصور اضداد صور مذکوره بنابر آنکه نقصانات و آفات است برای قوای مذکوره واما لذة عقلیة چون
جوهر عاقل اعنی نفس ناطقه بتصور معقولات و ما یتعقل من الواجب الوجود و صور معلولاته المترتبة و لوازمها و احکامها
وبالجملة تصور ما علیه الوجود کله علی وجه یطابق ما فی نفس الامر خالیا عن شوائب الظنون والاوهام بحیث یصیر عقلا مستفادا
ولا شک ان ذلک هو الکمال الخیر بالقیاس الی الجوهر العاقل وانه بعد حصول هذا الکمال له مدرک له ولحصوله فهو ملتذ
بذلک غایة الالتذاذ وشک نیست در حصول این مرتبه برای مجردات عقلیة پس در حق ایشان اتم لذات باشد ونیز شک نیست که
این مرتبه از کمال که حاصل است برای عقول مجردة هیچ نسبتی ندارد بآنچه از این جنس حاصل است برای واجب الوجود چه حاصل برای
عقول فایض است از جناب او تعالی شانه ولا محالة زاید است بر ذوات عقول و حاصل برای واجب الوجود حاصل در مرتبه ذات او
وعین ذات اوست غایتش علما اطلاق لذت در شان واجب الوجود نکنند محافظة علی الادب و حکمای الهیین این معنی را ابتهاج
نام کنند قال الشیخ فی الاشارات اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته لانه اشد الاشیاء ادراکا واشد الاشیاء کمالا الذی هو
بریء عن طبیعة الامکان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه ولذت عقلیة لا محالة اتم است از لذت حسیة فان
العقلیة اکثر کمیة واقوی کیفیة اما الاول فلان عدد تفاصیل المعقولات اکثر بل یکاد لا یتناهی واما الثانی فلان العقل

بعض

یصل الی کنه المعقول و الحس لا یدرک الا ما یتعلق بظواهر الاجسام پس هرگاه کمالات عقلیه اکثر باشد و ادراک عقل
اشد لذت عقلیه لا محاله اتم باشد و اما الالم العقلی فهو ان یحصل للجوهر العاقل ضد هذا الکمال و یدرک حصول ذلک الضد
من حیث ضد و چون حال لذت عقلی معلوم کردی و نسبتش با لذت حسی دانستی قیاس حال الم عقلی و نسبتش با الم حسی نیز
معلوم توانی کرد و اینکه بعضی از علما را در بعضی از اوقات و یا در اکثر اوقات التذاذی از ادراکات عقلیه حاصل نشود
و یا کمتر حاصل شود و هم چنین جهال را تألمی از جهالات حاصل نشود و یا حاصل شود و ضعیف باشد بدین سبب است بنا بر اشتغال
بشواغل حسیه و علایق بدنیه است و بقدر نقص شواغل و نقص آثار علایق و رجوع و انفراد به مدرکات عقلیه و کمالات
نفسیه در بعضی احیان تفاوت در شدت و ضعف التذاذات عقلیه و ابتهاجات روحانیه غایت ظهور دارد و هم چنین
احوال جهالات و اضداد کمالات هنگام پرداختن نفس جاهل بخویش و انفراد بذات خود ظاهر تواند شد و از این احوال
متفرقه قیاس حال هنگام تجرد و قطع علایق بدنیه بیکبارگی و فرض تمامیت لذت عقلیه نظر بنفس عالمه و هم چنین
پرداختن بخود بالکلیه و منقطع شدن جهالات حاصله و انقطاع حیل چاره و تدبیر در تدارک مافات و تدارک اوقات
نسبت بنفس جاهله توان نمود و چون حقیقت لذت و الم معلوم شد بدانکه ثواب عبارت از نفع و تلذذی است که خدای
وعده کرده باشد ایصال آنرا به بنده در جزای اطاعت با مقارنت تعظیم و عقاب عبارت از مولمی است که وعید کرده و
بیم داده باشد بنده را از ایصال آن در جزای معصیت با مقارنت اهانت و لا محاله هر کدام از ثواب و عقاب بر هر دو نوع
روحانی و جسمانی که عبارت است از عقلی و حسی تواند بود و چون ثواب و عقاب لذت و الم است که موصل و رساننده آنها خدای
تعالی است هر آینه بر اتم انحای لذت و اشد انواع الم واقع باشد و اتمیت و اشدیت بحسب کیفیت و کمیت باشد اما بحسب کیفیت علو
هر کدام است و عدم شوب بدیگری و اما بحسب کمیت خلود و عدم انقطاع لیکن عقاب اتم اشد مخصوص کافر است که انقطاع
ندارد و اما عقاب مؤمن عاصی منقطع است بالاجماع و توقع انقطاع و علم بوقوع آن نوعی است از لذت پس غیر خالص نیز باشد
و ثواب و عقاب عقلی بین از لوازم مترتبه بر علوم و جهالات است و عمده علوم اعتقادات حقه پس مؤمن عاصی را عقاب عقلی
نباشد و این نیز بسبب عدم خلوص عقاب وی بود و مولم عقلی از داخل ذات بود و ملذ و مولم حسی از خارج ذات و
جنت نام دار ملذ حسی است و جحیم نام دار مولم حسی است و عدم انقطاع عقاب کافر اما عقاب عقلی وی بسبب آن است که
بنا بر لزوم ممتنع الانفکاک است و اما عقاب حسی وی بنا بر اخبار بخلود که ظاهر است در تأبید و خلود عقاب عقلی استبعادی
ندارد و خلود عقاب حسی را بعضی استبعاد نموده اند و حمل آن بر مکث طویل نموده و وجهی ندارد چه وعید عقاب مخلد بعضی
مؤید در انزجار و ادخل است بلکه انزجار تام بدون آن حاصل نشود و سابقا بیان کردیم که خلود عقاب از جمله شرور قلیله است
که از لوازم خیرات کثیره است و در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که خلود عذاب کافر بنا بر
آن است که اگر زنده میبود ابدا هر آینه کافر میبود ابدا **فصل پنجم از باب چهارم از مقاله سوم در ذکر**
اختلاف ناس در حقیقت معاد بدانکه چون وعده ثواب و وعید بعقاب محقق شد و ایصال هیچ کدام در دار دنیا
وقوع ندارد و اما ثواب بنا بر آنکه دنیا دار لیست محفوف به مکاره و مملو از کدورات روحانیه و جسمانیه سیما برای مؤمنین

و اما عقاب بنا بر آنکه اکثر کفار و فجار متلبس‌اند در دار دنیا بانواع مستلذات که ملائمات نفوس خسیسه و طبایع سخیفه
ایشان است پس اگر دار دیگر و نشأه اخرت نباشد مر انسان را که ممکن شود در آن نشأه ابقای بوعد و وعید هر آینه تکلیف عاطل
و وعد و وعید باطل گردد و این لا محاله قبیح است عقلا و ممتنع الصدور از واجب الوجود حکیم و چون موت واقع است پس اگر
عود حیوة تا ممکن شود وفا بوعد و وعید و مراد از معاد عود انسان است بحیوة بعد از طریان موت پس معاد واجب باشد عقلا
چنانکه مذهب قائلین بتحسین و تقبیح عقلیین است و ورود شرع نیز تایید و تاکید وجوب عقلی کرده و اما نزد اشاعره وقوع
معاد از جمله سمعیات است و عقل دلالت نکند بر وقوع آن و این اول اختلافات واقعه است در امر معاد لیکن در میان امت خلافی در
وقوع اصل معاد نیست و سایر اختلافات واقع است در کیفیت و حقیقت معاد در مشهور جمهور ناس در امر معاد پنج مذهب است
اکثر متکلمین قائلند بمعاد جسمانی فقط و اکثر علمای الهیین بمعاد روحانی فقط و کثیری از محققین هر دو فرقه قائلند بمعاد روحانی
و جسمانی معا و اکثر حکمای طبیعیین از جمله سفهای اقدمین قائلند بنفی معاد مطلقا و منقول از جالینوس در اثناء عش توقف است
شک در امر معاد و موجب این اختلافات اختلاف است در حقیقت انسان پس نزد هر که حقیقت انسان نیست مگر هیکل محسوس
و روح عرضیست یا صورتی قائم بماده بدن که زایل شود بطریان موت پس اگر با وجود این اعتقادات معتقد ملتی است قائل
بشریعتی معادش نزد او نتواند بود مگر جسمانی فقط و اگر معتقد ملتی و بر شریعتی نیست قایل بهیچ یک از معادین نتواند بود و نزد
هر که حقیقت انسان نفس مجرد است و بدن مر او را آلتیست مگر آلتی منفصل از حقیقت انسان قایل است بمعاد روحانی فقط و هر که
قایل است بترکب حقیقت انسان از نفس مجرده و بدن بنحوی که سابقا بیان کردیم قایلست بوقوع معادین جمیعا و هر که شاک
باشد در حقیقت انسان متوقف است در امر معاد مطلقا **فصل ششم از باب چهارم از مقاله سوم در تقریر**
مذاهب مسلمین و قائلین بمعاد جسمانی مطلقا بدانکه جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلقا بر دو مذهب‌اند یکی مذهب
اکثر متکلمین و آن قول بحشر جسمانیست فقط دویم مذهب محققین و متکلمین و آن قول بمعاد جسمانی و روحانی است معا و حکمای
اسلام بلکه جمیع حکمای الهیین نیز قائلند بمعادین جمیعا لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند و بتصدیق انبیا اکتفا نمایند
و تصحیح این معاد باستقلال عقل نتوانند کرد و قال الشیخ فی الهیات الشفا یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع
و لا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبوة و هو الذی للبدن عند البعث و خیرات البدن و شروره
معلومة لا یحتاج الی ان تعلم و قد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا و مولانا و نبینا محمد صلعم حال السعادة و الشقاوة
التی بحسب البدن و منه ما هو مدرک بالعقل و القیاس البرهانی و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتتان
بالمقاییس اللتان للانفس و ان کانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان لما توضح من العلل و الحکماء الالهیون رغبتهم فی
اصابة السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة البدنیة بل کانهم لا یلتفتون الی تلک و ان اعطوها و لا یستعظمونها
فی جنبة هذه السعادة التی هی مقارنة الحق الاول علی ما نصفه عن قریب فلنعرف حال هذه السعادة و الشقاوة المضادة
لها فان البدنیة مفروغ عنها فی الشرع یعنی یک قسم از معاد آن است که قبول کرده شده است از شرع یعنی بر سبیل تقلید حکم
لفظ مقبول دال است بر آنچه اعتقاد تقلیدی نزد حکما داخل مقبولات است و راهی نیست باثبات این معاد مگر از طریق شریعت

و تصدیق خبر انبیا و ان معادیست که مخصوص بدن است در روز قیامت و خیرات و شرور بدنی یعنی لذات و الام جسمانیه معلوم
و محتاج نیست بتعلیم و بیان نمودن و حال انکه بسط کرده و شرح نموده شریعت پیغمبر ما احوال سعادت و شقاوت بدنیه که
عبارت از لذات و الام و خیرات و شرور جسمانیه است در بهشت و دوزخ عبارت از ان است و قسمی دیگر از معاد ان است که ادراک
کرده شده است بعقل و قیاس برهانی و حال انکه تصدیق کرده اند انبیا نیز مر عقلا را در دریافتن این قسم از معاد و ان اشاره
است بایات و احادیثی که دال است بر تجرد و بقای نفوس ناطقه و التذاذ شان بلذات روحانیه و این سعادت و شقاوت
است که ثابت نیست بقیاس و مخصوص است بنفس ناطقه مجرده اگرچه وهمهای ما قاصر است از دریافتن حقیقت این سعادت و شقاوت
ما الان که در قید این بدن باشیم بنابر علتهائی که بیان خواهیم کرد و این اشاره بان است که مادام که نفس در غواشی بدنیه
فرو رفته باشد ممکن نیست او را تصور امور عقلیه صرفه و رسیدن بکنه لذات و الام روحانیه و رغبت حکمای الهیین
برسیدن و ادراک این سعادت عظیمتر بود از سعادت بدنیه بلکه گویا ایشانرا التفات بسعادت بدنیه اگرچه داده شد
اند سعادت بدنیه را و این معنی وقتیست که اعطوها صیغه مجهول باشد و میتواند بود که صیغه معلوم باشد یعنی اگرچه حکمای
الهیین نیز اعطای سعادت بدنیه کرده اند یعنی خبر بوقوع ان داده اند و این معنی بنابران تواند بود که بعضی از حکمای
الهیین اقدمین را بخشی از نبوت بوده باشد و الا منافی خواهد بود با انچه اول گفت که عقلا را همی باین ادراک سعادت نیست
و عظیم نمیشمرند این سعادت بدنیه را در جنب سعادت عقلیه که ترتب جوار رب العالمین است در بر صفتی است که بعد از این بیان
خواهیم کرد یعنی صیرورت نفس ناطقه عقل مستفاد و متصل شدن بعقل فعال و منخرط گشتن در سلک عقول مجرده و ملائکه
مقدسه پس باید که تعریف کنیم ما حال این سعادت عقلیه را چه حال سعادت بدنیه چنانکه گفته شد مفروغ عنها است
در شرع اقدس این بود شرح کلام شیخ و بنابر مذهب اکثر متکلمین که قول بمعاد جسمانی است فقط تصحیح معاد جسمانی باید وجه توان
نمود چه ایشان یا قائلند باعدام اجسام بالاسر یا نه و انانکه قائل باشند نتوانند بود که قایل بجواز اعاده معدوم نباشند
و انانکه قائل نباشند یا قایل خواهند بجواز اعاده معدوم یا نه و انانکه قائلند بجواز اعاده اشکالی در اعاده نزد ایشان
نیست چه تجویز کنند اعاده هر چه را معدوم شده از بدن خواه از جمله مشخصات بدن باشند و خواه نه و انانکه قایل نیستند نتوانند
بود که قایل باشند باعدام چیزی از مشخصات بدن پس در چهین یکی قول بجواز اعاده معدوم است و دویم قول بعدم اعدام چیزی از
مشخصات بدن و بر مذهب محققین متکلمین که قول بمجموع معاد است تصحیح معاد جسمانی بر هر تقدیر اسان باشد بنابر تجرد
و بقای نفس ناطقه و جزو بودن تشخص شخص مکلف تعین نفس ناطقه پس خواه بدن بجمیع اجزائه معدوم شود و خواه نه
که شخص معاد اعنی مجموع نفس و بدن عین شخص مکلف خواهد بود خواه بدن عین بدن اول باشد و خواه غیر بدن اول
بر این مذهب توهم لزوم تناسخ کرده اند و ان توهم مندفع است بنابر انکه قول بامتناع تناسخ شرعا بنابر نفی معاد و ثواب
و عقاب است پس اگر معاد شبیه باشد بتناسخ مفسده بحسب شرع متصور نشود لیکن بر قواعد حکما این معنی تناسخ است
و اگر تجویز این معنی کنند ابطال التناسخ نتوانند کرد در هذا و امثاله گفتیم که حکما در اعتقاد حشر جسمانی مقلد محض اند و تصحیح
نتوانند نمود و اینکه گفتیم بر تقدیریست که معاد جسمانی بنابر تجرد نفس ناطقه نیز بنحوی که ظاهر قول متکلمین اهل اسلام

و ظاهر آیات قرآنی بلکه ظاهر شریعت مطهره اینست یعنی با حدوث بدنی عنصری از ماده بدن اول یا از اجزای متفرقه وی
لیکن با قول بتجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی موقوف بر تجویز مذکور نیست و لهذا بسیاری از محققین اهل اسلام مانند غزالی
و اکثر صوفیه و اشراقیین اسلام تصحیح معاد جسمانی ببدن مثالی کنند پس اگر معادی که از ضروریات دین اسلام است همین
نحو ظاهر باشد تکفیر بسیاری از محققین علمای اسلام لازم آید و اقرب آنست که آنچه از ضروریات دین است معادیست که شخص
معاد همان شخص مکلف باشد و بنحوی باشد که مورد لذات و آلام جسمانیین تواند شد چه تاویل جمیع آیات وارده در باب
جنت و نار و ثواب و عقاب بروحانیین بغایت بعید است و هر گاه چنین باشد تکفیر محققین مذکورین لازم نیاید
و نیز لازم نیست که حکمای اسلام در قبول معاد جسمانی مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که معاد جسمانی معقول است از شرع
مما شاییست با متکلمین و اهل ظاهر از مسلمین والا ایشان تجویز کرده اند که نفوس سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق
شوند علی تفاوت مراتبهم باجرام سماویه علی اختلاف طبقاتها تعلق تدبیر و تصرف بلکه تعلقی بر سبیل اتصال بنفوس فلکیه
بنحوی که اجرام فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس مفارقه تواند شد و جمیع مواعید شرع از همه مستلذات جسمانیه من الحور
والقصور والولدان والمطاعم والمشارب والثمار والاشجار والجنات التی تجری من تحتها الانهار الی غیر ذلک در آن نشأ
ادراک نمایند و در یابند در یافتنی اتم از آنچه اهل ظاهر تصور آن کنند و آن نشاه باقیه بهشت جاودان نفوس سعدا
باشد و همچنین نفوس اشقیا بعد از مفارقت تعلق گیرند باجرام روحانیه که واقع باشند در تحت فلک قمر تعلقی
بنحو مذکور که موضوع ادراک ایشان باشد جمیع مؤلمات جسمانیه را من النیران المضرمة والحیات الفاغرة افواهها
والصدید والزقوم والحمیم والیحموم الی غیر ذلک و آن نشأه مظلمه درکات جهنم و طبقات هاویه باشد مر نفوس اشقیا را
این بود کلام در تصحیح معاد جسمانی اما دلیل وقوعش سمعیست عقلی اما سمعی ظواهر کتابست که قرآن مجید مملو است از آن
و احادیث نبویه مشحون بآن و مدلول ظاهر هر گاه ممکن باشد واجبست حمل بر آن فان قیل الآیات المشعرة بالمعاد الجسمانی
لیست اکثر واظهر من الآیات المشعرة بالتشبیه والجبر والقدر و نحو ذلک وقد وجب تاویلها قطعا فلیصرف هذه ایضا
الی بیان المعاد الروحانی واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان علی وجه یفهمه العوام فان الانبیاء مبعوثون
الی کافة الخلق لارشادهم الی سبیل الحق وتکمیل نفوسهم بحسب القوة النظریة والعملیة وتبقیة النظام المفضی الی صلاح
الکل و ذلک بالترغیب والترهیب بالوعد والوعید والبشارة بما یعتقدونه لذة وکمالا والانذار عما یعتقدونه الما و نقصانا
واکثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الکمالات الحقیقیة واللذات العقلیة ویقتصرون علی ما الفوه فلا بد من ان یخاطبهم
الانبیاء بما هو مثال للمعاد الحقیقی ترغیبا وترهیبا للعوام وتتمیما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابی ان الکلام مثل
وخیالات للفلسفة قلنا انما یجب التاویل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سیما علی القول بکون البدن المعاد مثل
الاول لا عینه کذا فی شرح المقاصد و موافق لما فی الاربعین و اما دلیل عقلی در ضمن فصل پنجم مذکور شد و هو کما قال
الامام فی الاربعین انا نری فی دار الدنیا مطیعا و عاصیا و محسنا و مسیئا و نری ان المطیع یموت من غیر ثواب یصل الیه فی
الدنیا والمسیء یموت من غیر عقاب یصل الیه فی الدنیا فان لم یکن حشر و نشر یصل فیه الثواب الی المحسن والعقاب بالجانی

المعز

لکانت هذه الحیوة الدنیویة عبثا بل سفها واعلم انه تع ذکر هذه الحجة فی آیات من القران فی طه ان الساعة اتیة اکاد اخفیها
لتجزی کل نفس بما تسعی وفی ص وما خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من
النار ام نجعل الذین امنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار لیکن این دلیل دلالت بر
خصوص معاد جسمانی نکند بلکه دالست بر ثبوت اعم از جسمانی وروحانی کما لا یخفی این بود تقریر مذهب قائلین بمعاد جسمانی
فقط واما تقریر مذهب محققین قائلین بمعاد جسمانی وروحانی جمیعا آنست که دلیل عقلی دلالت کرده بر تجرد نفس ناطقه
وبقای وی بعد از فنای بدن والتذاذ نفس بکمالات علمیه وملکات عملیه که لا محاله بموت بدن زایل نگردد بلکه
بسبب خلوص از غواشی مادیه وعوارض بدنیه دریافتن تمام والتذاذ بر دوام کرده وهم چنین بر تألم نفس از جهالات
ورذایل که اضداد کمالات علمیه وملکات فاضله مذکوره اند ودلیل سمعی دلالت کرده بر بعث ابدان واعاده تعلق
روح مفارقت کرده بسوی وی وادخال وی در جنت که دار لذت حسیه ونار که آلام جسمانیه است وشک نیست که
اینمعنی یعنی اجماع سعادت عقلی وحسی وهم چنین جمع میان آلام روحانی وجسمانی در باب وعد ووعید داخل خواهد بود وقال
الامام فی الاربعین فی تقریر مذهب القائلین بالمعاد الروحانی والجسمانی معا اعلم ان کثیرا من المحققین قالوا بهذا القول
وذلک لانهم ارادوا الجمع بین الحکمة والشریعة فقالوا دل العقل علی ان سعادة الارواح فی معرفة الله تع وفی محبته
وعلی ان سعادة الاجسام فی ادراک المحسوسات الا ان الاستقراء دل علی ان الجمع بین هاتین السعادتین فی الحیوة الدنیا
غیر ممکن وذلک لان الانسان حال کونه مستغرقا فی تجلی انوار عالم الغیب لا یمکنه الالتفات الی شیء من اللذات الجسمانیة وحال کونه
مشغولا باستیفاء اللذات الجسمانیة لا یمکنه الالتفات الی اللذات الروحانیة لکن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح
البشریة ضعیفة فی هذا العالم فاذا ماتت ونشرت هذه الارواح فی عالم القدس والطهارة قویت وکملت فاذا اعیدت
الی الابدان مرة اخری لم یبعد ان یصیر هناک قویة قادرة علی الجمع بین الامرین ولا شک ان هذه الحالة هی الغایة
القصوی فی مراتب السعادة وهذا المعنی لم یقم علی امتناعه برهان عقلی وهو جمع بین الحکمة النبویة والقوانین الفلسفیة فوجب
المصیر الیه وقال شارح المقاصد القائلون بالمعاد الروحانی فقط او به وبالجسمانی معا یقولون بان النفوس الناطقة مجردة
باقیة لا تفنی بخراب البدن لما سبق من الدلائل ویشهد بذلک نصوص الکتاب والسنة فلا حاجة للاولین الی دلیل علی
المعاد ولا للاخرین بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحیاء البدن مع تعلق نفس اخری به تدبر امره وبقاء نفسه معطلة
او متعلقة ببدن آخر غیر معقول عند العقل ولا منقول من احد کیف ونفسها مناسبة لذلک المزاج القریب لم تفارقه
الا لانتفاء قابلیته لتصرفاتها فحین اعادة القابلیة عاد التعلق لا محالة ویدل علی ان قوله تع فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من
قرة اعین للذین احسنوا الحسنی وزیادة ورضوان من الله اکبر اشارة الی المعاد الروحانی وکذا الاحادیث الواردة فی
حال ارواح المومنین خصوصا الصدیقین والشهداء والصالحین وانها فی حواصل طیور خضر فی قنادیل من نور
معلقة تحت العرش وان کانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبیل الاجسام وپیش از این سخن در باب بودن ارواح
مومنین در حواصل طیور وقنادیل نور گذشت ودور نیست بر تقدیر صحت این روایات که اشاره باشد بآنچه حکما

بان رفته اند از تعلق نفوس سعدا باجرام فلکیه چنانکه بیان کرده شد و توصیف طیور سبز و قنادیل معلق بودن در تحت عرش بغایت مناسب تاویل است کما لا یخفی و غرض حضرت صادق ع از رد این روایت رد فهمیده مردم باشد از ظاهرش که مشعر بجسمانی بودن ارواح است

فصل هفتم از باب چهارم از مقاله سوم در تقریر مذهب حکمای در معاد

بدانکه نفس ناطقه را چنانکه مکرر دانسته شد دو فضیلت است بحسب قوتین نظری و عملی و کمال فضیلت نظری ارتسام اوست بجمیع علوم حقیقیه و احکام عقلیه صرفیه و کمال فضیلت عملی حصول ملکه عدالت که توسط اخلاق است اعنی واسطه بودن میان طرفی افراط و تفریط در هر خلقی از اخلاق پس هر گاه نفس ناطقه کامل باشد بحسب کلتا الفضیلتین و بالجمله کامل باشد در علم و عمل هر دو و چون مفارقت کند از بدن او را هیچ گونه حاجتی ببدن باقی نماند چه احتیاج نفس ببدن بنابر آنست که بدن آلتی است مر نفس را در تحصیل کمالین و چون کمالین مطلوب حاصل شد حاجت بآلت نباشد پس چون مفارقت کند از بدن منخرط در سلک ملائکه مقدسه و عقول مجرده که اصلا علاقه با ابدان و اجسام ندارند گردد بحاله حاصل باشد مر او را بهجتی و غبطه که حاصل است مر عقول و ملائکه مقدسه را و آن لذتی است که هیچ لذتی از لذات جسمانیه را قیاس بآن نتوان کرد قال الشیخ یجب ان تعلم ان لکل قوة نفسانیة لذة و خیرا یخصها و اذی و شرا یخصها مثاله ان لذة الشهوة و خیرها ان تتادی الیها کیفیة محسوسة ملائمة بحسها و لذة الغضب الظفر و لذة الوهم الرجاء و لذة الحفظ تذکرة الامور الموافقة الماضیة و اذی کل واحد منها ما یضادها و یشترک کلها نوعا من الشرکة فی ان الشعور بملائمها و موافقها هو الخیر و اللذة الخاصة بها و موافق کل واحد منها بالذات و الحقیقة حصول الکمال الذی هو بالقیاس الیه کمال بالفعل فهذا اصل فهذه القوی و ان اشترکت فی هذه المعانی فان مراتبها فی الحقیقة مختلفة فالذی کماله ادوم و اتم و الذی کماله اکثر و الذی کماله اوصل الیه و الذی هو فی نفسه اکمل و افضل و الذی هو فی نفسه اشد ادراکا فاللذة التی له ابلغ و اوفر و ایضا فانه قد یکون کمال ما بحیث یعلم انه کاین و لذیذ و لا یتصور کیفیته و لا یشعر باللذاذة ما لم یشعر و لم یشتق و لم ینزع نحوه مثل العنین فانه متحقق ان للجماع لذة و لکنه لا یشتهیه و لا یحن نحوه و کذلک حال الاکمه عند الصور الجمیلة و الاصم عند الالحان المنتظمة و ایضا فان الکمال و الامر الملائم قد یتیسر للقوة الدراکة و هناک مانع او شاغل للنفس فتکرهه و تؤثر ضده علیه مثل کراهة بعض المرضی الطعم الحلو و شهوته الطعوم الردیة الکریهة بالذات و ربما لم یکن کراهة و لکن عدم الاستلذاذ به کالخائف یجد الغلبة او اللذة فلا یشعر و لا یستلذ و ایضا قد یکون القوة الدراکة ممنوة بضد ما هو کمالها و لا تحس به و لا تنفر عنه حتی اذا زال العایق تاذت به کل التاذی مثل الممرور ربما لم یحس بمرارة فمه الی ان یصلح مزاجه فحینئذ ینفر عن الحال العارضة له و کذلک قد یکون الحیوان غیر مشته للغذاء البتة و هو اوفق شیء له بل کارها له و یبقی علیه مدة طویلة فاذا زال العایق عاد الی واجبه فی طبعه فاشتد جوعه و شهوته للغذاء حتی لا یصبر عنه و یهلک عند فقدانه و کذلک قد یحصل سبب الالم العظیم مثل احراق النار و تبرید الزمهریر الا ان الحس مؤوف فلا یتاذی البدن به حتی یزول الآفة فیحس حینئذ بالالم العظیم ثم قال اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان تصیر عالما عقلیا مرتسما فیها صورة الکل و النظام المعقول فی الکل و الخیر الفایض فی الکل مبتدئا من مبدا الکل و سالکا الی الجواهر الشریفة

التی هو مبدأها الروحانیة المطلقة ثم الروحانیة المتعلقة نوعا بالابدان ثم الاجسام العلویة بهیاتها وقواها ثم کذلک حتی یستوفی
فی نفسها هیئات الوجود کله وتصیر عالما معقولا موازیا للعالم الموجود کله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخیر المطلق والجمال الحق ومتحدا
ومنتقشا بمثاله وهیاته ومنخرطا فی سلکه سائرا الی جوهره فاذا قیس هذه بالکمالات المعشوقة للقوی الاخر نجدها فی المرتبة
بحیث یقبح ان یقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها الیه بوجه من الوجوه فضیلة وتماما وکثرة اما الدوام فکیف یقاس الدوام
الابدی بالدوام المتغیر الفاسد واما شدة الوصول فکیف یقاس ما وصوله بملاقات السطوح مع ما هو سار فی جوهرها
حتی یکون بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول واحد واما المدرک فی نفسه فامر لا یخفی ثم قال ولکنا ما دمنا فی البدن
وانغماسنا فی الرذایل لا نحس بتلک اللذة اذا حصل عندنا شیء من اسبابها کما اومانا الیه فی بعض ما قدمناه من الاصول ولذلک
لا نطلبها ولا نحن الیها اللهم الا ان یکون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما من اعناقنا وطالعنا شیئا من تلک
اللذة فح ربما یتخیل منها خیالا طفیفا ضعیفا وخصوصا عند انحلال المشکلات واستیضاح المطلوبات النفیسة ونسبة التذاذنا
بذلک نسبة الالتذاذ الحسی من المذوقات اللذیذة برایحتها من بعید واما اذا انفصلنا عن البدن وکانت القوة
العقلیة بلغت من النفس حدا من الکمال الذی یمکنها به اذا فارقت البدن ان تستکمل الاستکمال الذی لها ان تبلغه کان
مثلنا مثل الخدر الذی اذیق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهی وکان لا یشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظیمة
دفعة فیکون تلک اللذة لا من جنس اللذة الحسیة والحیوانیة بل لذة تشاکل الحالة الطیبة التی للجواهر الحیة المحضة
اجل من کل لذة واشرفها وهذه هی السعادة ویجب ان لا یتوهم العاقل ان کل لذة فهو کما للحمار فی بطنه وفرجه وان المبادی
الاول المقربة عند رب العالمین عادمة للذة والغبطة وان رب العالمین لیس له فی سلطانه وخاصیته والبهاء الذی له وقوته
الغیر المتناهیة امر فی غایة الفضیلة والشرف والطیب نجله عن ان یسمی لذة ثم للحمار والبهایم حالة طیبة ولذة کلا بل ای نسبة
یکون لذلک مع هذه الخسیسة ولکنا نتخیل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلک بالاستشعار بل بالقیاس فحالنا عنده کحال
الاصم الذی لم یسمع قط ولم یتخیل اللذة اللحنیة واگر نفس ناقص باشد در علم وحاصل نشده باشد او را فضیلتی و کمال
بحسب قوة نظری یا انکه از اهل ذکا باشد و شعور بکمال مر او را حاصل بود لیکن تقصیر کرده باشد در تحصیل کمالات علمیه و
اعتقادات حقه ولا محاله ناقص خواهد بود در علم نیز چه علم بدون علوم اعتقادات نفعی نتواند داشت چون از اهل کمال
بر سد راحت وسعادتی نظری نیز باقی نمانده خواهد بود بلکه معتقد خواهد بود در عقاید باطله واراء ضعیفه واکثر مضادا علوم
حقه ومنافی حقیقت ذات نفس است پس چون مفارقت کند از بدن وزایل شود خدری که مانع بود از احساس بالم جهالات
هر اینه واقع خواهد شد در عذاب الیم والم عظیم که قیاس آن با الام جسمانیه چون قیاس لذت عقلیه باشد بلذات حسیه منهم
وهذه هی الشقاوة واین ثواب وعقاب این هر دو نفس راجع بیدن وتعلق بجسمی از اجرام نیست چه هیچ لذتی از لذات جسمیه
با وجود آن لذة عقلیه در نظر نیاید وهیچ المی از الام جسمانیه با این الم عقلی اصلا ننماید وشک نیست که مراتب کمال علمی
عملی در کثرت وقلت وشدت وضعف مختلف است بحسب آن اختلاف درجات مثوبات روحانیه ولذات عقلیه نیز که مراتب
سعادت حقیقیه اند متفاوت باشد وهم چنین در طرف نقصان درکات الام عقلیه وعقوبات روحانیه که مراتب شقاوت

حقیقیه اند مختلف باشند و در تعیین ادنی مراتب سعادت که بآن منجا در توان شد از ادنی مراتب شقاوت شیخ گفته که لیس یمکننی
ان انص علیه نصا الا بالتقریب واظن ان ذلک بان یتصور نفس الانسان المبادی المفارقة تصورا حقیقیا ویصدق بها تصدیقا
یقینیا وان تعرف العلل الغائیة للامور الواقعة فی الحرکات الکلیة دون الجزئیة التی لا یتناهی وینقرر عنده هیئة الکل
ونسبة اجزائه بعضها عند بعض والنظام الاخذ من المبدأ الاول الی اقصی الموجودات الواقعة فی ترتیبه وتتصور العنایة
وکیفیتها ویتحقق ان الذات المتقدمة علی الکل ای وجود یخصها وانها کیف تعرف حتی لا یلحقها تکثر وتغیر بوجه من الوجوه
وکیف ترتیب نسبة الموجودات الیها ثم کلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وکانه لیس یتبرأ الانسان عن هذا
العالم وعلائقه الا ان یکون اکد العلاقة مع ذلک العالم فصار له شوق الی هناک وعشق لما هناک یصده عن الالتفات الی ما
خلفه جملة و در توقف حصول سعادت حقیقیه بر کمال عملی نیز و عدم کفایت کمال علمی تنها گفته نقول ایضا ان هذه السعادة
الحقیقیة لا تتم الا باصلاح الجزء العملی بیانش آنست که هرگاه ملکه عدالت و توسط در اخلاق که ما در خاتمه کتاب شمه
از آن ذکر خواهیم کرد ان شاء الله العزیز بر نفس حاصل شده باشد هر اینه حاصل شده باشد در او هیئات استعلا و تنزه
از انقیاد و اطاعت قوای شهویه و غضبیه و سایر قوای جزئیه بدنیه و التفات بامور بدنی نباشد مگر بقدر ضرورت تدبیر
بدن مادام التعلق به والحاجة الیه باقی است و بعد از مفارقت منزه شده باشد از میل و شوق ببدن و انجذاب و التفات
بسوی امور بدنیه و نشاه جسمانیه پس میسر شود او را بمقتضای شوق جبلی و عشق ذاتی بامور عالیه و مراتب متعالیه
بیکبارگی توجه نمودن بعالم ملکوت و مطالعه اسرار جبروت و لاهوت بلا مانعی و بدون کشاکشی از جهت بدن و از میل بسافل
بخلاف آنکه ملکه و توسط مذکور و برا حاصل نشده باشد و هیئات انزعاج و انجذاب از امور حسیه خسیسه در او رسوخ
نیافته بلکه میل و شوق بمستلذات دنیه و امور دنیه بدنیه در او راسخ گشته باشد و انقیاد و اطاعت دواعی شهوت و غضب
و برا ملکه شده پس چون بالعیاذ بالله مفارقت کند از بدن هر چند تکمیل جزء نظری کرده باشد و از کمالات علمیه
بهره تمام یافته هر اینه التذاذ بآن کمالات و احتظاظ از آن علوم و برا میسر نشود زیرا که شغل النفس عدم التذاذها بالکمال کان
مادامت فی البدن لیست لان النفس منطبعة فی البدن ومنغمسة فیه فانها مجردة غیر منطبعة بل انما هی للعلاقة التی لها مع البدن
والشوق الجبلی الی تدبیره والاشتغال باثاره وما یورده علیها من عوارضه پس با ایحال هرگاه مفارقت کند از بدن کان
که مفارقت نکرده چه همان تعلق و شوق باقی است بلکه بغایت بدتر و صعب تر از حال التعلق حالی روی داده چه در حال تعلق
التذاذ بالفعل بلذات حسیه عاجله حاصل بود و تاذی از عدم نیل بلذه حقیقیه کمال عقلی بنا بر اشتغال بتدبیر بدن حاصل
نبود و در حالت مفارقت نیل لذات حسیه بنا بر فقدان آلت متعذر شده و با بقای میل تمام بسوی آن و شوق بکمال عقلی نیز
که اول مغفول عنه بود متأکد شده بنا بر عدم شاغل از آن فالمیل البدنی یجذبه الی السفل والشوق العقلی یجذبه الی العلو
فیحدث هناک من الحرکات المشوشة ما یعظم بسببها اذاه جدا مع ان تلک الهیئة البدنیة الراسخة فیه الغیر الزائلة عنه مضادة
لا محالة لجوهر ذاته فهی ایضا مؤلمة له غایة الالم لکن هذا الاذی وهذا الالم لیس لامر ذاتی بل لامر عارضی غریب لان المیل الی
الامور الحسیة والشوق الی العوارض البدنیة لیس مقتضی ذات جوهر النفس کما ان الشوق الی الکمال العقلی مقتضی ذاتها

والالم او

والعارض الغریب لا یبقی ولا یدوم بل یزول ویبطل مع عدم الافعال التی کانت تثبت تلک الهیئة بسببها پس عقوبت کامل
ناقص العمل مخلد نباشد بلکه منقطع شود بمحو شدن هیئات مذکوره حتی یزکو النفس ویبلغ السعادة التی یخصها اما عقوبت
ناقص العلم که لامحاله مخلد و دائم است و هرگز انقطاع ندارد بنا بر آنکه شوق کمال مقتضای ذات نفس است هرگز زائل
نشود با عدم امکان نیل کمال بسبب عدم آلت پس آن تأذی و الم عقلی دائمی باشد بدوام جوهر نفس اگر گویند پس باید که عذاب
ناقص العلم والعمل مانند کافر عذابی که از جهت نقصان عمل باشد بنا بر آنکه عارضی است منقطع باشد بسبب این انقطاع
عذاب وی مخفف گردد جواب آنست که هیئات ردیه نقصان عمل در کافر اگرچه مقتضای نفس من حیث هی بحسب فطرت اصلیه
نیست لیکن مقتضای نفس از حیثیت ارتسام باعتقادات ردیه وارتسام بخیالات باطله که همراه او در جوهر نفس راسخ
یا قشر جوهر نفس را از فطرت اصلیه منقلب ساخته است واز این جهت عارض غریب نیست و چون نفس باعتقادات باطله
متجوهر و بالفعل شده و قوت فطرت اصلیه باطل گشته پس ریاضات اعمال موافق ملائم ذات بالفعل اوست و هرگاه
آن هیئت ردیه در او ملکه هم شود و راسخ باشد هرگز باطل نشود و چون باطل نشود عذاب او نیز از این جهت نیز دائم
وغیر منقطع باشد بخلاف نفس مؤمن که مرتسم باعتقادات حقه گشته و متجوهر بعلوم یقینیه شده چون کسب هیئات ردیه
از جهت مباشرت قبایح اعمال کند همراه این هیئات ردیه مظلمه چون منافی ذات نورانیه و خلاف مقتضای اوست در جوهر
ذات نفس دخل نتواند کرد سیما که اعتقاد بقبح آن اعمال نیز از جمله اعتقادات حقه است که ذات نفس متجوهر بآن شده پس چون این
هیئات ردیه ملائم جوهر ذات نفس نیست و موجب تکرر نیز باطل شده همراه آن نیز زود زایل گردد و عذاب انقطاع یابد و از آنچه
گفتیم ظاهر شد که با نقصان در جزء نظری کمال جزء عملی متصور نیست و اعمال صالحه اگر از فاسد الاعتقاد صادر یابد
از این جهت که از او صادر شده باقتضاء اعمال صالحه نیست بلکه صورت اعمال صالحه دارد و پس باین معنی که اگر چنین اعمال از صحیح
الاعتقادی صادر شود صالحه بود و نیز مسلم است که عمل صالح و خیر فی نفسه صالح و خیر تواند بود که فاعلش اعتقاد بخیریت و
صلاح آن داشته باشد و از این جهت اقدام بآن کند و اعتقاد بخیریت و صلاح اعمال سیما باعتبار نشأه دیگر مسبوقست
باعتقادات حقه کثیره که فاسد الاعتقاد لامحاله فاقد آنهاست پس عمل صالح از جهت صلاح از او صادر نتواند شد و از این جهت
است حق تعالی در قرآن مجید اعمال کفره را ضایع و باطل و هباء منثورا گفته و از اینجاست انما الاعمال بالنیات از معدن نبوت بظهور
پیوسته این بود بیان حال نفوس کثیره بحسب کمال و نقص در قوتین علمیه و عملیه و بیان سعادات و شقاوات که لاحق است مر آنها را
بحسب نشأه آخرت که حالت مفارقت از بدن است و اما احوال نفوس ساذجه غیر زکیه که ایشان را شعوری بکمال حقیقی حاصل
نباشد و اکتساب شوق بکمالات عقلیه نکرده باشند خالی از آن نیست که معتقد بعضی اعتقادات حقه از سبیل تقلید
یا معتقد بعضی اعتقادات باطله از سبیل تقلید یا خارج از هر دو [illegible] نفوس اگر عمل بشرایط تقلید کرده
باشند و اکتساب هیئات ردیه نکرده نوعی از سعادت خواهند داشت بغایت دون از سعادت کامله و اگر کسب هیئات
ردیه کرده باشند با صحت تقلید همراه [illegible] معذب باشند چون هیئات عرضیه است [illegible] زایل گردد و همراه اسم سعادت
مذکوره ایشان را در مآل [illegible] ملحق بسعدا گردند و اگر شرایط تقلید مرعی نشده باشد [illegible]

داشت هر چند سعی در کثرت اعمال تابعه کرده باشند و مراد از مراعات شرایط تقلید است که تقلید مدعی حقیت تا ثابت نشود
حقیتش بدلیلی که ممکن است ایشان را تحصیل آن نکنند بلکه پیروی جماعتی کنند که ثابت و معلوم باشد حقیتشان بمعجزات باهره
و یا بدلیلی دیگر مانند انبیاء و اوصیاء و از اینجاست وجوب بعثت انبیاء و نصب اوصیاء چه اکثر ناس قاصرند از تحصیل کمال عقلی نظری بسبیل
استقلال و کاملان نیز تنبیها در بدایت احوال محتاج باشند بارشاد انبیاء و هدایت ایشان بطریق نظر و اکتساب کمالات عقلیه
پس لا بد است در هر زمان از وجود شخصی که جایز باشد تقلید او کردن و از اینجاست وجوب عصمت انبیاء و اوصیاء نیز و شک
نیست که بیشترین اهل نجات از افراد انسان این طبقه اعنی مقلدین باشند کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة البله و طایفه ثانیه
اعنی مقلدین در اعتقادات باطله مخلد باشند در عذاب شقاوت و این شقاوت اشقیای اهل ذکا و طایفه ثالثه را
مانند صبیان و مجانین و مانند آن سعادتی خواهد بود بغایت ضعیف اما وجود سعادت بنا بر بقای نفوس ناطقه و شک
نیست که اصل وجود لذیذ باشد سیما با نجات از عذاب اما ضعف سعادتشان محتاج ببیان نیست چه مایه سعادت هیئات علمیه
و عملیه است که مفقود است در ایشان و چون نفوس زکیه غیر ذکیه ادراک سعادت عقلیه نکرده اند در نظر ایشان سعادتی بجز
لذات جسمانیه متصور نیست پس هر چند کسب کمالات و طهارت و ترک شهوات و لذات دنیویه و تنزه از اعمال و افعال قبیحه
که مورث هیئات ردیه است در نفس نیست مگر طمع عوضی از جنس لذات و شهوات جسمانیه لیکن ارفع و ادوم و الطف و اتم
از لذت حسیه دنیویه چه متصور ایشان غیر از این جنس نبوده اند بود و لهذا مواعید شرعیه مبنی بر این است پس در نفوس ایشان
همان انجذاب بسوی جسم و تعلق به بدن باقی است بلکه بیشتر و محکمتر پس لا بد است مر ایشان را تعلق بجسمی از اجسام چه ادراک لذات
جسمانیه بدون آلات جسمانی ممکن نیست و چون تعلق با بدان عنصریه بنا بر بطلان تناسخ محال است و بسایر اجسام کائنه
فاسده نیز بر سبیل تدبیر و تصرف بنا بر آنکه عالم کائنات محفوف بالآفات است لغو و بی فایده است پس لا بد است مر ایشان را
تعلق بجسمی از اجسام شریفه سماویه علی تفاوت درجاتهم و اختلاف طبقاتهم چنانکه رای محققین از حکمای مشائین است
یا با بدان مثالیه چنانکه رای قائلین بعالم مثال است و بر رای اول تعلق نه بر سبیل تدبیر و تصرفات است بلکه بنحوی است
که آن جسم شریف موضوع تخیل تواند شد برای نفس متعلقه بوی تا جمیع مواعید شرعیه را بآن آلت تخیل تواند کرد و جمیع
ملذات و ملائمات در صور متخیله باشد و توهم کرده نشود که لذتی که از صور متخیله حاصل شود ضعیف تر باشد از لذتی
که از صور مادیه بهم میرسد چه ملذ و موذی فی الحقیقه صورت مرتسمه در حس مشترک است خواه از ماده خارجیه متأدی شده
بوی و خواه از متخیله و از قوای داخله مرتسم در او گردد بلکه لذت صور متخیله بغایت اتم و اشد و اصفی و الطف از لذت
صور مادیه است بنا بر صفای آن از کدورات مادیه سیما که نفس را در وادی ادراک آن هیچ گونه شاغل و مانعی از تدبیر بدن و سایر
امور شاغله نباشد پس قیاس آن لذت تخیلیه بلذت صور متخیله در این نشأه فاسده بدنیه نباید کرد و هم چنین نفوس ردیه
غیر ذکیه را لا بد است از تعلق بجسمی که موضوع تخیل موذیات وارده فی الشریعة باشد و تجویز کرده اند که جسمی باشد متولد
از دخان و بخار بنحوی که مستعد تعلق نفس به تعلق تدبیر و تصرف نباشد قال الشیخ فی بعض رسائله و یشبه ان یکون ما قاله
بعض العلماء حقا و هو ان هذه ان کانت زکیة و فارقت البدن و قد رسخ فیها نحو من الاعتقادات فی العاقبة التی تکون لامثالهم

ع

علی مثل ما یمکن ان یخاطب به العامة ویصور فی انفسهم ذلک فاذا فارقوا البدن ولم یکن لهم معنی جاذب الی الجهة التی فوقهم لا کمال
فیسعدوا تلک السعادة ولا شوق کمال فیشقوا تلک الشقاوة بل کانت هیئاتهم النفسانیة متوجهة نحو الاسفل منجذبة الی الاجسام
ولا منع فی المواد السماویة عن ان تکون موضوعة لفعل نفس فانها تتخیل جمیع ما کانت اعتقدته من الاحوال الاخرویة وتشاهد جمیع ما قیل
لها فی الدنیا من احوال القبر والبعث والخیرات الاخرویة ویکون للانفس الردیة ایضا العقاب المصور لهم فی الدنیا وان الصور الخیالیة
لیست تضعف عن الحسیة بل تزداد علیها تاثیرا وصفاء کما توجد فی المنام وذلک اشد استقرارا من الموجودة فی المنام بحسب قلة
العوایق وتجرد النفس وصفاء القابل ولیست الصورة التی تری فی المنام والتی تحس فی الیقظة الا المرتسمة فی بنطاسیا الا ان
احدیهما تبتدی من باطن وتنحدر الیه والثانیة تبتدی من خارج وترتفع الیه فاذا ارتسم فی بنطاسیا تم هناک الادراک المشاهدة
انما تلذ وتؤذی بالحقیقة المرتسمة فی النفس لا الموجود فی الخارج فاذا ارتسم فی النفس فعل فعله وان لم یکن سبب من خارج فان
السبب الذاتی هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض فهذه هی السعادة والشقاوة الخسیستان اللتان بالقیاس الی الانفس
الخسیسة واما الانفس المقدسة فانها تنفصل عن مثل هذه الاحوال وتتصل بکمالها بالذات وتنغمس فی اللذة الحقیقیة
وتتبرء عن النظر الی ما خلفها والی المملکة التی کانت لها کل التبری ولو کان بقی فیها اثر من ذلک اعتقادی او خلقی تاذت به
وتخلفت لاجله عن درجة علیین الی ان تنفسخ ومثل این در کتاب مبدا و معاد نیز ایراد کرده و قال فی الاشارات فانهم اذا انفکوا
من البدن الی سعادة تلیق بهم ولعلهم لا یستغنون فیها عن معاونة جسم یکون موضوعا لتخیلات لهم ولا یمتنع ان یکون ذلک
جسما سماویا او ما یشبهه ولعل ذلک یفضی بهم آخر الامر الی الاستعداد للاتصال المسعد الذی للعارفین و خواجه قدس سره
در شرح این کلام ایراد خلاصه کلام مبدا و معاد نموده و در شان بعض العلما که در کتاب مبدا و معاد از او بعبارت بعض اهل العلم
ممن لا یجازف فیما یقول تعبیر شده و گفته واظنه یرید الفارابی و در آخر فرموده که ولی فی اکثر هذه المواضع نظر و وجه نظر را
چنانکه دأب او ست در شرح اشارات بیان نکرده و معلوم هم نیست بغیر از محافظت بر ظواهر لیکن آخر کلام منقول از اشارات که حاصل
نظرات و هو قوله ولعل ذلک یفضی بهم الخ یعنی تعلق بجرم سماوی میکشاند مر ان نفوس را بسوی اینکه عاقبة مستعد اتصال
بعقل فعال شوند و بسعادات کاملین برسند وجه نظر ظاهر است چه نفوس بله چنانکه شیخ در موضع کثیره بیان کرده است
در ایشان استعداد کمالات عقلیه بحسب فطرت نباشد و شعور بکمالات حاصل نتوانند کرد پس چون تواند بود که استعداد
مذکور ایشان را در قوه حاصل آید و ممکن است جواب از این نظر باینکه نفوس ناطقه همه بحسب فطرت نفسیه مستعد کمال
لیکن تدبیر بدن شغلیست بغایت شاغل و اکثر نفوس را بنا بر ضعف استعداد با چنین شغلی ممکن نشود التفات بذات خود
و پرداختن بتجرد جوهر خود بسبب شدت انهماک و فرو رفتن کلی در امور بدن و امور خارج از بدن و بعضی از نفوس را بنا بر قوه استعداد
شرحی حاصل بود که گاهی بخود و بالاتر از خود پردازند و سر از گریبان تجرد بیرون کنند و ادراک معانی و مفهومات مجرده کنند و ازآن
راه بعالم تجرد برند و اسباب قوت و ضعف اختلاف استعدادات امزجه مختلفه باشد که علل معده فیضان نفوس ناطقه اند و هر گاه
بار کاست تعلقات از بدن و مفارقت کنند و متعلق شوند بجسمی که تدبیر آن جسم کار ایشان نباشد و شاغل از این جهت نداشته باشند
هر اینه تواند بود که باستعداد ذاتی با عدم مانع مستعد ادراک معقولات گردند و از صور متخیله منتقل بمفهومات کلیه معانی

مجرده شوند بخلاف نفوس ردیه که متدنس بهیئات معذبه شده باشند چه ایشان را بعد از مفارقت از بدن و تعلق بجسم غیر
محتاج بتدبیر نیز فرصت پرداختن بخود نشود بنا بر آنکه شغل تاذی بصور موذیه و هیئات معذبه بغایت شاغل تر از شغل
تدبیر بدن باشد این بود رای محققین مشائین و قلیلی از اتباع مشائین من القدماء رفته اند بانعدام نفوس ساذجه خالیه
از کمالات و از بعض کمالات بعد از مفارقت از ابدان لان النفس انما یبقی بالصور المرتسمة و این نفوس تصور کلیات نکرده‌اند
که صور آنها مرتسم در ایشان باشد و ارتسام صور جزئیه محتاج است بالتکه مفقود است فیلزم ان تبقی معطلة ولا معطل فی الوجود
و این مذهب باطل است چه دلایل دال بر بقای نفوس مطلق است در جمیع نفوس و تعطل لازم نیاید چنانکه دانسته شد سابقا
لاحقا و اما قائلین بمثال نیز دو گروه اند گروهی از ین جماعت قائل است بتناسخ نفوس ردیه بعد از تردد در ابدان عنصریه و انتقال از
ابدان عنصریه اگر هنوز رذائل باقی باشد و پاک نشده باشند منتقل بابدان مثالیه شوند و تردد کنند در ابدان مثالیه
تا آنکه پاک شوند و بعالم تجرد محض متصل گردند و بسعادات کاملین برسند و نفوس زکیه ساذجه بعد از مفارقت از ابدان
انسانیه منتقل باجرام سماویه شوند و تردد هر که قائل نیست بتناسخ نفوس زکیه و ردیه جمیعا بعد از مفارقت از ابدان انسانیه
متعلق شوند بابدان مثالیه نورانیه و مظلمه و منعم یا معذب باشند و چون بطلان تناسخ مطلقا پیش از ین ثابت شد پس
مذهب طایفه اولی باطل گشت و اما مذهب طایفه ثانیه بر تقدیر صحت وجود عالم مثال نیز خالی از اشکال نیست چه بدن مثالی
خالی از ان نیست که قدیم است یا حادث و بر تقدیر قدم یا نفسی دارد یا نه و هر دو شق بغایت مشکل بلکه باطل کما لا یخفی علی
الفطن و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس هست یا نه اگر هست تعلق نفس منتقله باو محال باشد چنانکه در ابطال
تناسخ دانسته شد و اگر نیست تعلق نفس منتقله باو بدون استعداد متصور نتواند شد مگر اینکه اختیار شق اول بر تقدیر قدم
کنند و یا قایل شوند که تعلق نفس منتقله باو نه بر سبیل تدبیر و تصرف است بلکه بنحوی است که موضوع تخیل باشد لیکن
خلاف ظاهر ادله ایشان است و نیز زیادتی بر مذهب مشائین چنانکه مدعی اند نخواهد داشت و اصح اقوال در بدن
مثالی بر تقدیر صحت وجود عالم مثال قولی است که استاد ما و مولانا افضل المتالهین صدر الملة و الدین محمد الشیرازی قدس الله
روحه و نور ضریحه میل بان کرده و ان قول است بتجرد خیال و عدم حلول او در ماده و بقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت
از بدن پس هم چنانکه نفس تنها مثلا در حین تعلق ببدن تخیل بدن خود و جمیع اجزاء و اعضای ظاهره و باطنه میکند
بدنی است لا محاله خیالی غیر بدن محسوس بحواس ظاهره و ان بدنی است که در خواب خود و امثال آن بدن مشاهده میکند بعد
مفارقت از این ابدان محسوس نیز همان بدن خیالی که متخیل او بود باو هست و متخیل او کما فی المنام و ان بدن لا محاله دارای
جمیع جزئیات و صور محسوسه تواند بود بدون آنکه حاجت شود نفس را بتعلقی بجسمی از اجسام و باین قول میل کرده غزالی در رساله
مضنون عن غیر اهله حیث قال النفس اذا فارقت البدن و حملت القوة الوهمیة معها کما ذکرنا و تجردت عن البدن عنصر لیس
یصحبها شیء من هیئات البدنیة و هی عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن و عن دار الدنیا متوهمة نفسها من الانسان
المقبور الذی مات علی صورته کما کان فی الرؤیا تتخیل و تتوهم و تتخیل بدنها مقبورا و تتخیل الآلام الواصلة الیها علی سبیل
العقوبات الحسیة علی ما وردت به الشرایع الصادقة فهذا عذاب القبر و ان کانت سعیدة تتخیل صورا ملائمة علی وفق ما

کان یعتقده من الجنات والانهار والحدائق والغلمان والولدان والحور العین والکاس من المعین فهذا ثواب القبر ولذلک قال
النبی صلعم القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران فالقبر الحقیقی هذه الهیئات وعذاب القبر وثوابه ما ذکرنا واما النشاة
الاخرة فخروج النفس عن غبار هذه الهیئات کما یخرج الجنین من القرار المکین وکما قال تعم قل یحییها الذی انشاها اول مرة وهو بکل
خلق علیم وقوله تعم الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون دلیل ظاهر ومثال روشن انتهی کلام الغزالی
لیکن چنانکه مکرر اشارة بان کردیم تجرد خیال برزخی و وجود مثالی در نظر عقل خیالی بیش نباید و تمام صحه تفصیله بدانچه
بدان محل و راینه برهان صورتی ندارد چه تخصیص مراتب فلا رحمتا در طبایع جسمانیه نیستند بماده هست و تمیز اجزا مثا...
در صور و مقداریه موقوف بر تحقق ماده اذا تناسخ هیچ کس از حکمای مشائین بجواز ان نرفته و بعد ترین ناس ... در ابطال تناسخ وسعها
شکر الله سعیه واتباعش از قدمای مشائیه اهل امند و بعد ترین مردم در وقوع تناسخ حکمای هند و چین ... شیخ اشراق
واتباعش قدمای حکمای یونان و حکمای مصر و فارس جمیع قائل بتناسخ اند در نفوس اشقیا مطلقا علی اختلاف فیما بینهم فی نحو
الانتقال من نوع الی نوع وعدمه و بعضی قائل نیستند بجواز انتقال از بدن انسان ببدن حیوان دیگر و بعضی قائلند بجواز ان لکن
قائل نیستند بانتقال از حیوان بنبات و بعضی دیگر قائلند بجواز انتقال از حیوان بنبات و از نبات بجماد لیکن همه متفق اند
در قول بخلاص نفوس با لاخرة از تردد در ابدان عنصریه و اتصال بعالم افلاک یا بعالم مثال و این تردد در ابدان عنصریه نزد
این جماعت عقوبت و عذاب و جهنم نفوس شریره است این است تناسخی که از جمله منسوبین بحکمت قائل اند بان واما قول بتناسخ
تردد نفوس مطلقا در ابدان عنصریه و عدم خلاص از ان مذهب جماعتی است که قائل بحکمت و توحید و حشر و نشر و ثواب و عقاب
مطلقا نیستند و ابطال بقیه از دیگر طوایف اهل تناسخ اند و ما بتوفیق الله تعم در فصل سابق اشاره بادله ابطال ان نمودیم
بنحوی کردیم که ناظر در انرا جای شبهه نماند انشاء الله العزیز **فصل هشتم از باب چهارم از مقاله سوم**
در حقیقت سؤال قبر و عذاب قبر و احوال برزخ اتفق المسلمون علی حقیقة سؤال منکر و نکیر فی
القبر و عذاب الکفار و بعض العصاة و انکاری که منسوب است بمعتزله بعضی از متاخرین ایشان انکار نکرده و گفته که ما
بری اند از این نسبت بلکه این قول ضرار بن عمرو است وانما نسب الی المعتزلة لمخالطة ضرار ایاهم و تبعه قوم من السفهاء المعاندین
للحق کذا فی شرح المقاصد و شک نیست که نزد هر که قائل نیست ببقای روح بعد از موت بدن سؤال و عذاب قبر مخصوص
است ببدن پس واجب است اعادة حیوة بسوی بدن در قبر بقدر ما یمکن من الزمان ان یقع فیه السؤال والعذاب المذکوران
چنانکه مذهب اکثر متکلمین است و شک نیست در امکان ان و نزد هر که قائل است ببقای روح تواند بود که سؤال و عذاب
مذکورین مخصوص باشد بروح و نیز ممکن تواند بود که شامل روح و بدن هر دو باشد باعادة تعلق روح بسوی بدن
بقدری از زمان که ممکن شود وقوع سؤال و عذاب مذکورین در ان زمان و کذلک الحال فی ثواب المؤمن فی القبر اینکه گفتیم
اعنی جواز اعادة حیوة بسوی بدن کافی است که مراد ثواب و عقاب فی الجملة باشد کما هو ظ اکثرین واما اگر مراد دوام ثواب
وعقاب باشد ما دام المیت فی القبر کما هو الظ من قوله تعم فی ال فرعون النار یعرضون علیها غدوا و عشیا ای قبل یوم القیمة
وذلک فی القبر لا محالة بدلیل قوله تعم یوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب ومن قوله صلعم القبر روضة من ریاض

الجنة او حفرة من حفر النيران و على ذلك بنى الكلام فى شرح المقاصد پس قول باعادهٔ حیوة بسوی بدن ما دام فی القبر ممکن نتواند
بود که لا بخلاف البدن لا محاله و خروج جمع عن قبول الحيوة بالضرورة كما فى شرح المقاصد من انا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية و لو
سلم فیجوز ان تبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية مكابرة محضة پس بنابراین اینهمه حدیث مذکورین نیز مؤید قول ببقای روح
خواهد بود کما لا یخفی و بنابراین قول باعادهٔ حیوة فی الجملة خدا داناست که عقیده فن خواهد شد یا قریب بقیام ساعة و الحق هو
الاول لما ذکرنا و لما قالوا من ان الغرض من اعادة الحيوة فى القبر انما هو اراءة انموذج من الثواب و العقاب للمكلف اعماله لكونه
ادخل فى لطف التكليف و اما البرزخ فهو الحاجز بين الشيئين و ما بين الدنيا و الاخرة من وقت الموت الى البعث فمن مات فقد دخل
البرزخ كذا فى الصحاح و ثبوت احوال البرزخ و بقای ارواح ثابت و در احادیث کثیره وارد شده بیان احوال الارواح فی مدة کونهم
فى البرزخ و ان ارواح المؤمنين منعمون و ارواح الكفار معذبون در کافی روایت کرده از حبهٔ عرنی که گفت بیرون رفتیم با امیر
المؤمنين ع بظهر کوفه پس ایستاد حضرت بوادی السلام و من نیز ایستادم گویا با جماعتی هم زبانی میکرد چندانکه من از
ایستادن بتنگ آمده نشستم و از نشستن نیز ملول شده برخاستم و ایستادم و هم چنین تا چند نوبت و آنحضرت هم چنان
ایستاده بود پس من گفتم یا امیر المؤمنین ع انی قد اشفقت علیک من طول القیام ساعتی بنشین و استراحت کن و ردای خود را
انداختم تا حضرت بر آن بنشیند پس گفت یا حبه با مؤمنی محادثه میکردم و مؤانست مینمودم یعنی با یکی از اموات من گفتم یا امیر
المؤمنين انهم كذلك يعنى مرده کان چنین اند که با ایشان هم زبانی و مؤانست توان کرد فرمود نعم و اگر برای تو پرده برخیزد
خواهی دید ایشان را که حلقه حلقه نشسته اند و با هم هم زبانی میکنند نقلت اجسام ام ارواح فقال ارواح و ما من مؤمن يموت
فى بقعة من بقاع الارض الا قيل لروحه الحقى بوادى السلام و انها لبقعة من جنة عدن و نیز روایت کرده مرفوعا عن ابى عبد الله ع قال
قلت له ان اخى ببغداد و اخاف ان يموت بها فقال ما تبالى حيث ما مات اما انه لا يبقى مؤمن فى شرق الارض و غربها الا حشر الله روحه
الى وادى السلام قلت له و اين وادى السلام قال ظهر الكوفة اما انى كانى بهم حلق حلق قعود يتحدثون و عن ابى بصير قال قال
ابو عبد الله ع ان ارواح المؤمنين لفى شجرة من الجنة و فى رواية اخرى فى حجرات فى الجنة ياكلون من طعامها و يشربون من
شرابها و يقولون ربنا اقم لنا الساعة و انجز لنا ما وعدتنا و الحق آخرنا باولنا و ايضا عنه ع قال ان الارواح فى صفة الاجساد فى
شجرة فى الجنة تتعارف و تتسائل فاذا قدمت الروح على الارواح تقول دعوها فانها قد افلتت من هول عظيم ثم يسألونها ما فعل
فلان و ما فعل فلان فان قالت لهم تركته حيا ارتجوه و ان قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى هوى و عن يونس بن ظبيان قال كنت
عند ابى عبد الله ع فقال ما يقول الناس فى ارواح المؤمنين فقلت يقولون تكون فى حواصل طيور خضر فى قناديل تحت العرش
فقال ابو عبد الله ع سبحان الله المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه فى حوصلة طير يا يونس اذا كان ذلك اتاه محمد ص و على و
فاطمة و الحسن و الحسين و الملائكة المقربون فاذا قبضه الله عز و جل صير تلك الروح فى قالب كقالبه فى الدنيا فياكلون و يشربون
فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التى كانت فى الدنيا و عن ابى بصير قال قلت لابى عبد الله ع انا نتحدث عن ارواح
المؤمنين انها فى حواصل طيور خضر ترعى فى الجنة و تاوى الى قناديل تحت العرش فقال لا اذن ما هى فى حواصل طير قلت فاين هى
قال فى روضة كهيئة الاجساد فى الجنة و عنه عليه السلام قال سالته عن ارواح المشركين فقال فى النار يعذبون يقولون ربنا لا تقم لنا الساعة

ولا تخزنا ما وعدتنا ولا تلحق الخزی باولنا وعن امیر المؤمنین ع قال شر بئر فی النار برهوت الذی فیه ارواح الکفار وعن ابی عبد الله ع قال قال امیر المؤمنین ع شر ماء علی وجه الارض ماء برهوت وهو الذی بحضرموت یرده هام الکفار **فصل نهم از باب چهارم از مقاله سوم در حقیقت روز قیامت و حشر و حساب و کتاب و صراط و میزان** بدانکه قیام در لغت مصدر است من قولهم قام یقوم قیاما یعنی ایستادن و قیامت نام روزیست که جمیع اموات مکلفین بعد از احیا در آن روز می ایستند برای حساب عمل و یا نام مکانی است که در آن مکان می ایستند برای حساب و بنابر اول اضافه یوم القیمة مثل اضافه یوم الجمعة و یوم الاحد است و بنابر دوم مثل اضافه یوم الدار و یوم السقیفه و بر هر تقدیر تاء برای نقل است چه لفظ قیام از معنی مصدری نقل شده بمعنی روز مذکور یا مکان مذکور بمناسبت وقوع قیام مذکور در آن روز یا در آن مکان و جمهور اهل اسلام برآنند که خدای تعالی بعد از فنای این عالم علی اختلاف القولین کما مر خواهد کرد و بعد از آن عالمی دیگر پدید خواهد آورد که آنرا عالم آخرت گویند و جمیع مرده گانرا زنده خواهد کرد و باز خواهد گشت در موضعی که آنرا زمین قیامت و در روزی که آنرا روز قیامت گویند برای حساب اعمال و آن روز روزی خواهد بود در غایت درازی بلکه این روزها بغایت دراز بمقدار پنجاه هزار سال دنیا بنابر آنکه آفتاب آن روز که هر اینه آفتابی یکی خواهد بود بامر خدای تعالی بایستد و حرکت نکند تا آن روز منقضی شود و حشر عبارت از زنده کردن مردگانست و جمع نمودن در آن موضع و کتاب عبارت از نامه ایست که ملکین اعمال بندگانرا در آن نامه ثبت کنند و حساب عبارت از آن است که آن نامه ها را بنظر مکلفین در آورند و بدست ایشان دهند تا خود مطلع بر اعمال خودشان شوند و حجت خدای بر ایشان تمام شود و میزان عبارت از آلتی است که مکلفین که اعمال بآن وزن کرده شود و صراط عبارت از جسری است ممدود بر متن جهنم ادق از شعر و احد از سیف که مامور شوند جمیع مکلفین بمرور بر آن جسر و وجوب اعتقاد بوقوع جمیع این مفهومات اجماعی امت است بلکه از ضروریات دین است لیکن در ماصدق این مفهومات خلاف است اکثر اهل اسلام حمل آن بر ظواهر کنند و بعضی بر تاویل بعضی قائل شوند و نزد قائلین بمعاد روحانی تنها قیامت کبری عبارت از خلوص و وارستن جمیع نفوس است از قید تعلق باجسام مظلمه تا مشغول ایستادن بخود بدون تعلق و تصرف و حاجت بابدان و مراد از یوم قیمة یوم دهر است نه یوم زمانی واقع در طول و عقب این ایام زمانیه و مراد از زمین قیامت دار و عالم استقرار مجردات است بدون حاجت بماده و کتاب اعمال عبارت از ارتسام و انتساخ آثار اعمال و افعال است در نفس پس نفوس صحایف اعمال باشند و حساب عبارت از مشاهده کردن نفس است آثار مرتسمه در او را و میزان عبارت از عقل نظری است که حسن و قبح افعال بآن سنجیده شود و صراط عبارت از ملکه عدالت است و توسط میان افراط و تفریط در اخلاق و اکثر قائلین بمعاد جسمانی جمیع را بتجویز امثال تاویل مذکور کنند و حمل بر ظواهر را نیز ممکن دانند و قایل بمعاد جسمانی فقط را چاره نیست از حمل بر ظواهر و شک نیست در امکان و حمل کنند کان بر ظواهر یا در وزن اعمال دو قول است احدهما ان اعمال المؤمن تتصور بصورة حسنة واعمال الکافر والفاسق بصورة قبیحة فتوزن تلک الصور کما هو المنقول عن ابن عباس الثانی ان الوزن یرجع الی وزن الصحف التی یکون الاعمال مکتوبة فیها کما ورد فی بعض الاحادیث النبویة والیه ذهب اکثر المفسرین و کثیری از علما حمل کرده اند میزانرا بر عدل و هو قول مجاهد و ضحاک والاعمش والیه ذهب کثیر من المتاخرین قالوا حمل

لفظ الوزن على المعنى جایز فی اللغة یقال هذا الکلام فی وزن ذاک وفی وزانه ای یعادله ویساویه مع انه لیس هناک وزن
فی الحقیقة ولان العدل فی الاخذ والاعطا لا یظهر الا بالکیل والوزن فی الدنیا فلم یبعد جعل الوزن کنایة عن العدل و بعض
از محققین مثل حجة الاسلام غزالی وغیره را در امثال این مقام تحقیقی است نفیس و هو ان لکل معنی من المعانی حقیقة و روحا
وله صورة وقالب وقد یتعدد الصور والقوالب لحقیقة واحدة وانما وضعت الالفاظ للحقایق والارواح ولوجودهما فی
القوالب یستعمل الالفاظ فیهما علی الحقیقة مثلا لفظ القلم انما وضع لالة نقش الصور فی الالواح من دون ان یعتبر فیها
کونها من قصب او حدید او غیر ذلک بل ولا ان یکون جسما ولا کون النقش محسوسا او معقولا ولا کون اللوح من قرطاس او
خشب بل مجرد کونه منقوشا فیه وهذا حقیقة اللوح فکذلک المیزان فانه موضوع لما یعرف به مقادیر الاشیاء وهذا
معنی واحد هو حقیقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتی بعضها محسوس وبعضها معقول مثل ما یوزن به الاجرام
والاثقال کذی الکفتین وما یوزن به المواقیت للارتفاعات کالاصطرلاب وما یوزن به الدوائر والقسی کالفرجار وما یوزن به
الاعمدة کالشاقول وما یوزن به الخطوط کالمسطر وما یوزن به الشعر کالعروض وما یوزن به العلوم کالمنطق وما یوزن به
الکل کالعقل المستقیم پس بنابر این تقریر توان گفت که مراد از میزان قیامت برای خواص منطق و قوانین نظر است که حق و
باطل در اعتقادات واصول بان توان شناخت کما اختاره الغزالی فی بعض تصانیفه برای خواص و عوام در افعال و اعمال جمعا
انبیا و اوصیا اند چه صحت وفساد عملی که موافقت با گفته و کرده ایشان و مخالفت با ان متحقق شود کما ورد فی الاحادیث ان
الموازین القسط هم الانبیاء والاوصیاء علیهم السلام وان امیر المؤمنین ع هو المیزان و ان میزان کل امة هو نبی تلک الامة و وصی نبیها
ولبعض افاضل اخواننا الالهیین کثر الله امثالهم فی العالمین رسالة نفیسة فی تحقیق میزان القیمة مبنیة علی التحقیق المذکور
وهی فی غایة الجودة ینبغی ان یطالعها کل احد واما حدوث ابدان در روز قیامت دفعة شک نیست در امکانش بنابر انکه تولد
حیوانات مشاهدات و معلوم قال الغزالی فی المظنون عود النفس الی البدن بعد مفارقتها عنه امر ممکن غیر مستحیل ولا ینبغی
ان یتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس بالبدن فی اول الامر اظهر من تعجب عودها الیه بعد المفارقة وتأثیر النفس فی البدن تأثیر فعل
وتسخیر لا برهان علی استحالة هذا التسخیر وصیرورة هذا البدن مرة اخری مستعدا لقبول تأثیرها وتسخیرها و یبقی هیهنا تعجب
من ضعفاء العقول و هو ان ذلک الاستعداد الانسانی یحصل قلیلا قلیلا بالتدریج من نطفة فی قرار مکین ثم من علقة الی تمام
الخلقة واذا لم یکن کذلک لا یقبل الاستعداد لقبول التسخیر و دفع هذا التعجب انا قد بینا ان ما هو ممکن بالتدریج حدوثه ممکن حدوثه
دفعة والتولد انما یکون بالتدریج واما التولد فلا یکون بالتدریج کما هو المحسوس الا تری ان الفار الذی یتولد یکون بالتدریج
باجتماع الذکر منه والانثی و بعد حمل وسفاد واما التولد منه یکون دفعة فانه لم یوجد قط مدرة لا تنقلب بعضها و بعضه
بالقوة توشک الی حجم الفار و کذا الذباب الذی یتولد فی الصیف من العفونات یکون دفعة ولم توجد عفونة تغیرت من حالها
صارت بالقوة الی الذباب بل تستحیل ذبابا من غیر مهلة و تدریج والنشاة الثانیة تولد به من تلک الاجزاء التی کانت فی
الاصل وان تفرقت و انخلعت بعضها صورها بارادة الله واجاب الصور تلک الصور الی موادها و یحصل المزاج الخاص مرة اخری
وهی انفس حدثت عند حدوث ذلک المزاج ابتداء فیعود بالتسخیر والتصرف الیها مع العلاقة التی کانت بینهما واما الحسنات

فقد لا یضر فی المضنون تعلق النفس بالجسد الدنیوی فانه المحتاج الی تنبیه الله على حجب له عن حقایق الامور التی
ینکشف الغطاء کما قال تعم فکشفنا عنک غطائک و مما ینکشف حینئذ تاثیر اعماله فیه بتفریعها الی ما فیه ومقادیر تلک
الاثار وان بعضها اشد تاثیرا من البعض ففی قدرة الله ان یجری سببا یعرفه الخلق فی لحظة واحدة مقادیر الاعمال بالاضافة الی
تاثیراتها بالتقریب الا بعد المیزان ما یعرف به الزیادة من النقصان ثم ذکر التخصیص الی المیزان ثم قال والحساب جمع متفرقات
المقادیر وتعریف مبلغها وما من انسان الا وله اعمال متفرقة نافعة وضارة ولا یحصره لحصر
متفرقاتها فاذا احضرت المتفرقات وجمعت کان حسابا فان فی قدرة الله تعالی ان یکشف فی لحظة واحدة للعالمین مقادیر اعمالهم
ومبلغ اثارها فهو اسرع الحاسبین قطعا وسئل امیر المؤمنین کیف یحاسب الله الخلق فی لحظة واحدة من غیر تشویش و غلط
فقال کما یرزقهم الله مع سایر انواع الحیوانات بلا تشویش و غلط واما الصراط فقد قال بعض المضنون الصراط عبارة عما لا
مناسبة بین دقته و دقة الشعر و حدته و حدة السیف فهو فی الدقة کالخط الهندسی و الصراط المستقیم عبارة عن الوسط
الحقیقی بین الاخلاق المتضادة ولهذا امرنا الله بالدعاء له فی سورة الفاتحة حیث قال اهدنا الصراط المستقیم وقال فی حق نبیه صلعم
انک لعلی خلق عظیم مثال ذلک السخاوة بین التبذیر والاسراف والبخل والشجاعة بین التهور والجبن والتواضع بین التکبر
والدناءة والعفة بین الشهوة والخمود فلهذه الاخلاق طرفا افراط وتفریط وهما مذمومان والوسط لیس من الافراط و
من التفریط فهو فی غایة البعد من کل طرف ولذلک قال النبی خیر الامور اوسطها ومثال ذلک الوسط الخط الهندسی الفاصل بین
الشمس لا من الظل و لا من الشمس و التحقیق فی ذلک ان کمال الادمی فی المشابهة بالملائکة وهم منفکون عن هذه الاوصاف
المتضادة ولیس فی امکان الانسان الانفکاک عنها بالکلیة فکلفه الله ما یشبه الانفکاک عنها وهو الوسط فان الفاتر لا
حار ولا بارد والعودی لا ابیض ولا اسود فالبخل والتبذیر من صفات الانسان المقتصد السخی کانه لا بخیل ولا مبذر فالصراط
المستقیم هو الوسط الحق بین الطرفین الذی لا میل له الی احد الجانبین وهو ادق من الشعر والذی یطلب غایة البعد من
الطرفین یکون علی الوسط ولو فرضنا حلقة حدید محاطة بالنار و وقعت فیها نملة تهرب بطبعها عن الحرارة فلا تهرب الا الی المرکز
لان الوسط الذی هو غایة البعد من المحیط المحرق وتلک النقطة لا عرض لها فاذا الصراط المستقیم لا عرض له وهو ادق من الشعر
ولذلک لا یخرج من القوة البشریة الوقوف علیه فلا جرم یرد امثالنا النار بقدر ما یمیل عنه کما قال الله تعم وان منکم الا واردها کان
علی ربک حتما مقضیا وقال ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فتذروها فان العدل
بین المراتین فی المحبة والوقوف علی درجة متوسطة لا میل فیه الی احدیهما کیف یدخل تحت الامکان فمن استقام فی هذا العالم
علی الصراط المستقیم الذی حکی الله تعم حقیقته علی النبی وان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه مر علی صراط الاخرة من غیر میل
وجاء فی الحدیث یمر المومن علی الصراط کالبرق الخاطف **فصل دهم از باب چهارم از مقاله سوم در**
حقیقت جنت و نار جنت عبارت از دار ثواب است و نار عبارت از دار عقاب ثواب و عقاب جسمانی الاعمال را
باید جسمانی و خلاف است در اینکه جنت و نار موجودند الان یا موجود خواهند شد در روز قیامت اکثر بر مذهب اول اند و بعضی
از معتزله بر مذهب ثانی و حق مذهب اول است بنا بر دلالت ظواهر آیات و احادیث بر آن با عدم ضرورت تاویل نیز دا

است در لطف وعد و وعید کما لا یخفی و مستند فرقه ثانیه چند وجه است اول لزوم عبث و ان مندفع است بوجه دیم از وجه
مذهب مختار دوم لزوم فنا و هلاک لعموم الادلة الدالة علی هلاک العالم مع تحقق الاجماع علی دوامهما و ان مندفع است بحمل اجماع
بر ما بعد قیامت فلا ینافی هلاکهما لحظة واحدة قبل القیمة سیم عدم تحقق مکان برای جنت و نار چه تحققشان در سموات
این عالم ممتنع است لاستحالة الخرق فی الافلاک و توقف الدخول فیهما علیه و کذا فی عناصر و لانها لا تسع جنة عرضها کعرض السموات
و الارض و هم چنین در عالم دیگر لاستحالة وجود عالم اخر مباین لهذا العالم کما مر و جواب ان است که مکان جنت فوق سموات
سبع است و تحت عرش کما علیه الاکثرون لقوله تع عند سدرة المنتهی عند ها جنة الماوی و لقوله صلعم سقف الجنة عرش الرحمن
و قد سبق ان خرق الافلاک غیر المحدد للجهات غیر ممتنع و نار موصوف نیست بوسعتی که در عالم عناصر نگنجد لیس ان نباشد فیمکن
کونها تحت الارضین السبع کما هو المشهور و رای حکما ان است که دار جنت جسمانی بواطن افلاک و هی نفوسها المنطبعة کما
مر الاشارة الیه و قال الغزالی فی المضنون اللذة المحسوسة الموعودة فی الجنان من اکل و شرب و نکاح یجب التصدیق بها
لامکانها و هی کما تقدم حسی و خیالی و عقلی اما الحسی فبعد رد الروح الی البدن کما ذکرناه و لا کلام فی ان هذه اللذة مما لا یرغب فیها
کل احد مثل لبس الاستبرق و الطلح المنضود و السدر المخضود و هذا مما خوطب به جماعة یعظم ذلک فی اعینهم و یشتهونه غایة
النفس الشهوة و فی کل صنف و کل اقلیم مطاعم و مشارب و ملابس یختص بقوم دون قوم و لکل احد فی الجنة ما یشتهیه و لکم فیها ما تشتهی
و لکم فیها ما تدعون و ربما یعظم الله شهوة فی الاخرة و لا تکون تلک الشهوة معظمة فی الدنیا کالنظر الی الله تع فان الشهوة
و الرغبة الصادقة فیها فی الاخرة دون الدنیا و اما الخیالی فلذته کما فی النوم الا انه مستحق لا انقطاع عنه بسبب لو کانت دائمة
لم یدرک فرق بین الحسی و الخیالی لان التذاذ الانسان بالصور من حیث انطباعها فی الخیال و الحس لا من حیث وجودها فی الخارج
فلو وجد فی الخارج و لم یوجد فی حاسة بالانطباع فلا لذة و لو بقی المنطبع فی الحس و عدم فی الخارج لدامت اللذة و للقوة
المتخیلة قدرة علی اختراع الصور فی هذا العالم الا ان صورها المخترعة لیست بمحسوسة و منطبعة فی القوة الباصرة فلذلک
لو اخترعت صورة جمیلة فی غایة الجمال و توهمت حضورها و مشاهدتها لم یعظم لذته لانه لیس بصیر مبصرا کما فی النوم فلو کانت
لها قوة علی تصویرها فی القوة الباصرة لعظمت لذته و نزل منزلة الصورة الموجودة فی الخارج و لا یفارق الاخرة الدنیا فی
هذا المعنی الا من حیث کمال القدرة علی تصویر الصور فی القدرة و کلما یشتهیه احد یحضر عنده فی الحال فیکون شهوته
سبب تخیله و سبب ابصاره ای سبب انطباعه فی القوة الباصرة فلا یخطر بباله شیء یمیل الیه الا و یوجد فی الحال هو حوله بحیث یراه
و الیه الاشارة بقوله صلعم ان فی الجنة سوقا تباع فیه الصور و السوق عبارة عن اللطف الالهی الذی هو منبع القدرة علی
اختراع الصور بحسب المشیة و اما الوجه الثالث و هو الوجود العقلی فهو ان یکون هذه المحسوسات امثلة اللذات العقلیة
التی لیست بمحسوسة لکن العقلیات ینقسم الی انواع کثیرة مختلفة اللذات کالحسیات فتکون الحسیات امثلة لها و کل واحد
یکون مثالا للذة اخری و ان کانت مما لا عین رات و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر فجمیع هذه الاقسام ممکنة فیجوز ان
یجمع بین الکل و یجوز ان یکون نصیب کل واحد بقدر استعداده فالمشعوف بالتقلید المجمود علی الصور الذی لم ینفتح له طرق الحقایق
تمثل له هذه الصور و العارفون المستقصرون لعالم الصور و اللذات المحسوسة ینفتح لهم من لطایف السرور و اللذات العقلیة

ما یلیق بهم وینبغی لشوقهم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فیها لکل امرئ ما یشتهیه واذا اختلفت الشهوات لم یبعد ان یختلف العطیات واللذات فالقدرة واسعة والقوة البشریة عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهیة القت بواسطة النبوة الی کافة الخلق القدر الذی احتملته افهامهم فیجب التصدیق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهی افهامهم من امور تلیق بکرم الالهی لا تدرک بالفهم البشری وانما تدرک فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر و ما بهمین فصل که آخر فصول مقالات این کتاب است از آنچه مقصود بالذات بود در این کتاب اکتفا نمائیم و بایراد خاتمه موعوده در فاتحه کتاب بفضل الله و توفیقه طریق اختتام نمائیم **خاتمه در اشارت کوته بدلالت در سلوک راه باطن** بدانکه معروف در سلوک راه باطن دو طریقه است یکی طریقه حکمت و آن تهذیب اخلاق است که نتیجه سعی حکمای اشراق است **دوم** طریقه شرع و آن محافظت بر احکام شرع و تقوی است که غایت مجاهده صوفیه و عرفاست و بحسب حقیقت هر دو طایفه متحد باشند و غرض اصلی هر دو بالمآل واحد است مقصود در این خاتمه دو مقصد است **مقصد اول در ذکر طریقه حکمت که دلالت بر تهذیب اخلاق**

بدانکه حکمت که علم است باحوال اعیان موجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بر دو قسم است نظریه و عملیه اما حکمت نظریه علم باحوال موجوداتیست که وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسان نباشد مانند علم بوجود واجب الوجود و مبادی عالیه افلاک و عناصر و نفوس و قوی و صور و طبایع الی غیر ذلک و اما حکمت عملیه علم باحوال موجوداتیست که وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسانی باشد مانند اعمال و افعال ما از این جهت که مؤدی بصلاح معاش و معاد باشد را اگر باعتبار مشارکت با جماعتی باشد در منزل آنرا علم تدبیر منزل گویند و یا در بلد آنرا علم سیاست خوانند و اگر نه باعتبار مشارکت باشد بلکه باعتبار انفراد باشد من حیث ینبغی ان یحصل ولا ینبغی ان یفعل آنرا علم تهذیب اخلاق خوانند و مقصود ما درینجا بعلم تهذیب اخلاق است و بیان آن است که نفس ناطقه را از جهت قوه عملیه و بحسب مزاولت اعمال هیأتی در جوهر ذات مرتسم شود که منشأ تولد اخلاق حمیده و ذمیمه باشد و فضایل و رذایل عبارت از اینها باشد و چنانکه فضایل لامحاله مؤدی بصلاح معاد و معاش است رذایل مؤدی بفساد هر دو باشد پس لابد است از چاره و تدبیری که هیئات مرتسمه در نفس هم منشأ فضایل شوند و تخلی از رذایل حاصل شود و آن تدبیر بصفت تهذیب اخلاق حاصل تواند شد و خلق ملکه است نفسانی که مقتضی سهولت صدور افعال باشد از نفس بحیثیتی که محتاج بفکر و رویتی نباشد و خلق بر دو گونه بود طبیعی و عادی اما طبیعی مثل آنکه اصل مزاج بدن مقتضی آن باشد که نفس مستعد حالتی و کیفیتی بود مفطور بآن مانند کسی که از ادنی سببی تحریک قوه غضبیه او تواند کرد و اندک چیزی او را بغضب تواند درآورد و مانند کسی که از سهلترین سببی جزع کند و جبن و بددلی نماید و یا از ادنی سببی بافراط خنده کند و یا گریه درآید و مانند آن و اما عادی مانند کسی که اول بروّیت و فکر کاری کند و بکثرت تکرار و تمرن عادت شود بحدی که محتاج برویت و فکر نباشد و اینکه گفتیم اعنی انقسام خلق بعادی و طبیعی مذهب محققین است از حکما و بعضی بر آنند که خلق نیست مگر طبیعی پس تغییر و تبدیل اخلاق ممتنع باشد و این مذهب بغایت ضعیف است بنابر آنکه معلوم است و مشاهد هم حدوث خلق و هم تبدیل خلق و الا تربیت و تعلیم و تأدیب اثری نبودی و اشرار بصحبت اخیار و نیکان نیک نشدندی و محال است اشرار و نیکان را از بیان تدریجاً شقی و تعطیل جمیع انبیا

معلوم است بر سبیل قطع و جزم قال الشیخ الرئیس و الدلیل علی ان الاخلاق انما تحصل من اعتیاد الافعال [illegible]
ما نراه من اصحاب السیاسات و افاضل الملوک فانهم انما یجعلون اهل المدن اخیارا بما یعودونهم من افعال الخیر و کذلک اصحاب السیاسات
الردیة و المتغلبون علی المدن یجعلون اهلها اشرارا بما یعودونهم من افعال الشر و چون اینمقدمه مسلم شد بدانکه حکما را در تهذیب
اخلاق دو مطلب است یکی منقاد کردانیدن قوه عملیه مر قوه نظریه را تا هیئاتی و آثاری که از اعمال و افعال در نفس مرتسم و راسخ
شود مضاهیات عملیه که از جهت قوه نظریه حاصل شود نباشد و بعد از مفارقت موجب اذیت نفس و انجذاب بعلایق جسمیه
که سبب عدم خلوص سعادت عقلیه است نشود دویم اعداد و تهیه نفس برای اعمال نظر و تکمیل قوه نظریه که غایت اصلیه وجود
نفس ناطقه است و برای حصول غایات مطلوبه از قوت عملیه که متعلق است بحفظ بدن و نظام بر وجه صواب بطریق سهولت
قوه عملیه را قوی و جنود بسیار است که اصل و رئیس آنها دو قوه است یکی شهوت و دیگری غضب و هر کدام ازان قوای مذکوره
دو طرف است یکی طرف افراط و دیگری طرف تفریط و طرف افراط در هر قوتی موجب اختلال بغایت اولی از غایتین مذکورتین و
اختلال بجزء اول از غایت ثانیه است و طرف تفریط موجب اختلال جزء دویم از غایت ثانیه و ضبط وی از میل باحد الطرفین و
محافظتش بر وسط مؤدی بحصول کلتا الغایتین پس ضبط هر کدام از قوی بر وسط فضیلت است و میل هر کدام بیکی از طرفین
رذیلت و بالجمله در توسط دو معنی معتبر است یکی کسر قوت و ازاله وی از مرتبه شدت که افراط عبارت از آن است دویم ابقاء
قوت و استعمال وی فی الجمله و عدم ازاله و اعدامش بالکلیه که تفریط عبارت از آن است و این هر دو معنی مطلوب است لاجل الغایتین
المذکورتین و هذا معنی کلام الشیخ فی الشفا الوساطة تطلب فی الاخلاق لجهتین فاما ما فیها من کسر القوی فلاجل زکا النفس
خاصة و لیستفاد بها الهیئة الاستعلائیة و ان یکون تخلصها من البدن تخلصا نقیا و اما ما فیها من استعمال هذه القوی فلمصالح
دنیویة و مراد از هیئات استعلائیه ملکه تسلط عقل نظری است بر عقل عملی تا انقیاد وی در تحصیل ملکات و هیئات حاصل
تواند کرد و مراد از زکا نفس طهارت اوست از هیئات ردیه و اخلاق رذیله و مراد از تخلص نقی آنست که در وقت مفارقت
خالی باشد از هیئاتی که موجب انجذاب اوست بتعلق اجسام تا بالکلیه منخرط در سلک عقول مجرده و ملائکه مقدسه تواند شد
و مراد از استعمال قوی بکار داشتن قوتهاست فی الجمله در مصالح بدنیه و نظامیه تا منجر بطرف تفریط نشود و مؤدی باختلال
نگردد و اما قوت عقلیه که آنرا از جهت قدرت بر تحصیل مجهولات نظریه عقل نظری و از جهت قدرت بر تمیز میان جمیل و قبیح
و صحیح و فاسد قوه تمیزیه و از جهت قدرت بر تصریف امور بحسب مصالح و ترتب غایات مطلوبه قوت تدبیریه خوانند افراط
در تحصیل علوم نظریه و معارف حقیقیه مذموم نیست و توسط در آن مطلوب نه بلکه هر چند در آن افزاید و همت در خوض
لجج افکار عمیقه صرف نماید ممدوح تر و بکمال حقیقی و سعادت حقیقیه نزدیک تر باشد لیکن از جهت تدبیر در امور دنیویه و تحصیل
غایات عاجله دنیه توسط مطلوب است و افراط و تفریط هر دو مذموم و لهذا اصول فضایل چهار است بنا بر آنکه اصول
قوی که واجب است تعدیل آنها و مطلوب است توسط در آنها سه قوت است قوه شهویه و قوه غضبیه و قوه تدبیریه پس توسط
در هر کدام علیحده فضیلت است و توسط در مجموع باهم فضیلتی دیگر و توسط در قوه شهویه را عفت گویند و توسط در
قوه غضبیه را شجاعت گویند و توسط در قوه تدبیریه را حکمت و مراد حکمت عملی است نه علم باعیان موجودات و توسط

دیر مجموع تعبیر بثلثه را عدالت و لهذا گفته اند که اصول عدالت سه است پس مجموع اصول فضایل چهار باشد حکمت و شجاعت و عفت
و عدالت حکمت معرفت موجودات است خواه موجودات الهی و خواه موجودات انسانی که وجود ایشان باراده انسان باشد اعنی معرفت حقیقه
ایشان چنانکه هست و گردیدن که حکمت نظری و عملی عبارت از آنست شجاعت آنست که قوت غضبی نفس ناطقه را انقیاد نماید تا در اهوال هولناک
مضطرب نشود و اقدام برحسب مقتضای عقل کند تا هم فعلی که کند جمیل و هم صبری که نماید محمود بود و عفت آنست که شهوت مطیع
نفس ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب مقتضای عقل بود و اثر حریت در او ظاهر شود و از بندگی و عبودیت هوی نفس فارغ باشد
و عدالت آنست که این همه قوتها باهم موافقت نمایند و امتثال قوه ناطقه ممیزه کنند تا اختلاف و هوا تجاذب قوی نفس در ورطه
حیرت نیفکنند تا اثر انصاف و انتصاف در او منتفی نشود و شیخ ابو علی مسکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ ابو علی سینا بوده در
حکمت نظری در کتاب طهارة النفس گوید القوة الناطقة هي التي تسمى الملكية و آلتها التي تستعملها في البدن الدماغ و القوة
الشهوية هي التي تسمى البهيمية و آلتها التي تستعملها في البدن الكبد و القوة الغضبية هي التي تسمى السبعية و آلتها التي تستعملها
في البدن القلب فلذلك وجب ان يكون عدد الفضائل بحسب اعداد هذه القوى فمتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلة غير
خارجة عن ذاتها و كان شوقها الى المعارف الصحيحة لا المظنونة معارف و هي بالحقيقة جهالات حدثت عنها فضيلة العلم و
تتبعها الحكمة و متى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متابية عليها فيما تقسطه لها و لا منهمكة في
اتباع هواها حدثت عنها فضيلة العفة و تتبعها فضيلة السخاء و متى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة
غير متابية عليها فيما تقسطه لها فلا تهيج في غير حينها و لا تحمى اكثر مما ينبغي لها حدثت عنها فضيلة العلم و تتبعها فضيلة الشجاعة
ثم تحدث عن هذه الفضائل الثلاث باعتدالها و نسبة بعضها الى بعض فضيلة هي كمالها و تمامها و هي فضيلة العدالة فلذلك
اجمع الحكماء ان اجناس الفضائل اربع و هي الحكمة و العفة و الشجاعة و العدالة و لذلك لا يفتخر احد و لا يباهي الا بهذه الفضائل
فقط فاما من افتخر بآبائه و اسلافه فلانهم كانوا على بعض هذه الفضائل او عليها كلها ثم قال الحكمة هي فضيلة النفس الناطقة
المميزة و هي ان تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة و ان شئت فقل ان تعلم الامور الالهية و الامور الانسانية و يثمر
علمها بذلك ان تعرف المعقولات ايها يجب ان يفعل و ايها يجب ان لا يفعل و اما العفة فهي فضيلة الجزء الشهواني و ظهور هذه
الفضيلة في الانسان يكون بان يصرف شهواته بحسب الرأي اعني ان يوافق التمييز الصحيح حتى لا ينقادها و يصير بذلك حرا
غير متعبد لشيء من شهواته و اما الشجاعة فهي فضيلة النفس الغضبية و تظهر في الانسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة
المميزة و استعمال ما يوجبه الرأي المحمود في الامور الهائلة اعني ان لا يخاف من الامور المفزعة اذا كان فعلها جميلا و الصبر عليها محمودا
و اما العدالة فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلث التي عددناها و ذلك عند مسالمة هذه القوى
بعضها للبعض و استسلامها للقوة المميزة حتى لا تتغالب و لا تتحرك نحو مطلوباتها على رسوم طباعها فتحدث للانسان
بها سمة يختار بها ابدا الانصاف من نفسه ولا ثم الانصاف و الانتصاف من غيره و اما اجناس رذایل که اضداد فضایل
مذکوره اند اگرچه در بادی النظر چهار نتواند بود و آن جهل باشد که ضد حکمت است و جبن که ضد شجاعت است و شره که ضد
عفت است و جور که ضد عدالت است کما قال الشیخ بن مسکویه و اضداد هذه الفضائل الاربع هي الرذائل و هي اربع الجهل

الشرة والجبن والجور لیکن بحسب نظر مقتضی هر فضیلتی واحدی است که چون از دو رکن خود خواه بطرف افراط و خواه بطرف تفریط متجاوز
برذیلتی شود بلکه چنانکه محقق طوسی در اخلاق خود آورده هر قیدی که در تحدید فضیلتی معتبر بود اهمال کنند یا هر قیدی که
معتبر نبود در رعایت نمایند آن فضیلت رذیلت گردد پس هر فضیلتی بمثابه وسط است و رذائل که بازاء او باشند بمنزله اطراف
مانند مرکز دایره پس از این جهت بازاء هر فضیلتی رذیلتهای نامتناهی توانند بود چه محدود باشد و اطراف نامحدود
و ملازمت فضیلت مانند حرکت بود بر خطی مستقیم و ارتکاب رذیلت مانند انحراف از آن خط و ظاهر است که میان دو نقطه
خط مستقیم جز یکی نتواند بود و خطهای نامستقیم غیر متناهی باشند کذلک استقامت در سلوک طریق فضیلت جز بر
یک نهج صورت نبندد و انحراف از آن منهج نامحدود باشد و از اینجهت باشد صعوبتی که در التزام طریقت فضایل واقع باشد
و نیز در اخلاق خواجه وارد شده که آنچه در بعض اشارات نبوی آمده که صراط خدا ابتغا از موی باریکتر و از شمشیر تیز
تر بود عبارت از این معنی است و پیش از این از غزالی نیز نقل کرده شد لیکن مجموع رذیلتهای نامتناهی که بازاء هر فضیلتی
راجع بدو نوع است یکی آنکه از وسط بطرف افراط مائل باشد و دیگر آنکه از توسط بتفریط میل کند پس بازاء هر فضیلتی
دو نوع از رذیلت بود و چون اجناس فضائل چهار بود پس اجناس رذایل هشت باشد دو بازاء حکمت و آن سفه و بله
و دو بازاء شجاعت و آن تهور بود و جبن و دو بازاء عفت و آن شره بود و خمود شهوت و دو بازاء عدالت و آن ظلم بود
و انظلام و در هر کدام اول در جانب افراط باشد و دوم در جانب تفریط اما سفه استعمال قوه فکری بود در آنچه واجب نبود
یا زیاده بر آنچه واجب بود و هو المراد من الجربزة و بله تعطیل قوه فکری بود بارادت نه آنچه از روی خلقت بود و تهور اقدام
بود بر چیزی که اقدام بر آن جمیل نباشد و جبن حذر کردن بود از چیزی که حذر از آن محمود نباشد و شره فرو رفتن باشد در
لذات زیاده بر قدر واجب و خمود سکون شهوت بود از طلب لذات ضروری مباح از روی ارادت نه از نقصان خلقت و ظلم
تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه و انظلام تمکین کردن بود دیگری را و فروتنی نمودن در ظلم و اخذ اموال و اسباب
بدون استحقاق و هر یک از اجناس اربعه فضائل مشتمل باشد بر انواعی از فضائل اما انواعی که در تحت فضیلت حکمت است
آنچه مشهور است هفت نوع است اول ذکا و ذکا آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت در ترتیب قضایا و استخراج
نتایج ملکه شود دوم سرعت فهم و آن سرعت انتقال بود از ملزوم بلازم تا در آن بمزید تاملی محتاج نشود سوم صفای ذهن
و آن استعداد نفس است برای استخراج مطلوبی بی اضطرابی و تشویشی چهارم سهولت تعلم و آن قوتی بود که مکتسب شود نفس را
از او حدتی که حاصل شود ذهن را که بی ممانعت خواطر متفرقه متوجه مطلوب نظری تواند شد پنجم حسن تعقل و آن نگاه
اندازه و مقداری بود که در کار بود در بحث و استکشاف از حقیقت مطلوب تا اهمال داخلی و اعتبار خارجی نکند ششم حفظ
و آن ضبط کردن و نگاه داشتن صورتهایی بود که عقل یا وهم بقوت تفکر یا تخیل تلخیص آن کرده باشد هفتم تذکر و آن سهولت
بیاد آوردن صور محفوظه باشد در هر وقتی که خواهد و اما انواعی که در تحت فضیلت شجاعت است مشهور یازده نوع است
اول کبر نفس و آن عدم مبالات نفس بود بکراهت هوان و یسار و عسار تا در احتمال امور ملایم و غیر ملایم یکسان باشد دوم
نجدت و آن واثق بودن نفس باشد بثبات خویش تا در حالت خوف جزع نکند و حرکات نامنتظم از او صادر نشود سوم

بلند

بلندی همت وان باک نداشتن بود از بی‌ترتیبی و دشواری که در طلب امری جمیل روی دهد حتی از رسیدن بدولت پروا نکند
چهارم ثبات و صبر وان قوت مقاومت آلام و شدائد باشد سیما اهوال تا از معارضه آن شکسته نشود پنجم حلم وان طمأنینه بود
که با وجود ان قوت غضبی تحریک نفس باسانی نتواند کرد ششم سکون وانرا عدم طیش نیز گویند وان ثباتی باشد که ملکه
شود نفس را در خصوص خصومتها و حربها که در محافظت دین و عرض رو نماید هفتم شهامت وان حریص بودن نفس است بر
کارهای عظیم بتوقع ذکر جمیل هشتم احتمال الکد وان تاب آوردن تعبهاست که مر جوارح را در ادراک اعمال پسندیده عادت
شود نهم تواضع وان در نظر در نیاوردن باشد خود را و مزیتی نشمردن در حضور کسانیکه در جاه و اعتبار از او نازلتر باشند
دهم حمیت وان عدم تهاون بود در محافظت اموری که محافظتش واجب باشد یازدهم رقت وان متأثر شدن نفس باشد از دیدن
ابنای نوع بلای اضطرابی که در انفعال وی ظاهر شود واما انواعی که در تحت فضیلت عفت است دوازده نوع است اول حیا
وان انحصار نفس باشد در وقت ارتکاب قبایح از خوف مذمت دویم رفق وانرا دماثت نیز گویند وان حسن انقیاد نفس
باشد مر امور جمیله را از روی تبرع سیم حسن هدی وان محبت و رغبت صادق باشد که حاصل شود نفس را در اکتساب
کمالات چهارم مسالمت وان مجامله و واگذاشتن باشد در وقت تنازع آرای مختلفه و اهوای متباینه از روی قدرت
بدون اضطراب پنجم دعت وان سکون نفس باشد و مالک شدن در وقت حرکت شهوت ششم صبر وان مقاومت نفس باشد
با هوا تا متابعت لذات قبیحه از او صادر نشود هفتم قناعت وان آسان گرفتن باشد امور ماکل و مشارب و ملابس و امثال
انرا و اکتفا کردن بهر چه سد ضرورت کند و قال الشیخ بن سینا القناعة هی ان یضبط قواه عن الاشتغال بما یخرج عن مقدار
الکفایة و مبلغ الحاجة من المعاش و الاقوات المقیمة للابدان وان لا تحرص علی ما یشاهد من ذلک عند غیره و قال الشیخ بن
مسکویه هی التساهل فی الماکل و المشارب و الزینة هشتم وقار وان آرام نفس باشد در وقت توجه و انبعاث بمطالب کارها
تا بسبب شتابزدگی تجاوز از حد و اندازه از او صادر نشود نهم ورع وان ملازمت نفس باشد بر اعمال حسنه و افعال جمیله تا خلل
که بتصور در نفس راه نیابد دهم انتظام وان ملکه کردن نفس است تقدیر کردن و ترتیب دادن امور را بر حسب مصالح و اغراض
مطلوبه یازدهم حریت وان متمکن بودن نفس است از اکتساب مال من الوجوه المحمودة و الصرف فی المصارف المحمودة و امتناع نمودن
و باز ایستادن از اکتساب مال من الجهات المذمومة و قال الشیخ بن مسکویه هی فضیلة للنفس بها یکتسب المال من وجهه فیعطی
فی وجهه و یمنع من اکتساب المال من غیر وجهه دوازدهم سخا وان سهل بودن و آسان شدن انفاق اموال و اسباب است بذوی
الحاجات و ارباب استحقاق و بباید دانست که سخاوت نوعی است از فضیلت که در تحت آن انواع بسیار است و مشهور هشت
نوع است اول کرم وان سهل شمردن است بر نفس انفاق مال بسیار در اموری که قدرش عظیم و نفعش عام باشد بر وجهی که
مصلحت اقتضای آن کند دوم ایثار وان سهولت بذل کردن مال است بغیر با وجود احتیاج خود بان سیم عفو وان آسان
شدن ترک مکافات بدی است یا ترک طلب مکافات نیکی با قدرت بر آن چهارم مروت وان رغبت صادق است با یصال نفع
بغیر و بذل ما لا بد و زیاده بران پنجم نیل وان ابتهاج و سرور نفس است بملازمت و مداومت افعال ستوده و سیرتهای
پسندیده ششم مواساة و هی معاونة الاصدقاء و المستحقین و مشارکتهم فی الاموال و الاقوات هفتم سماحت و هی

بذل بعض ما لا یجب هشتم مسامحت و هی ترک بعض ما یجب و اما انواعی که در تحت جنس عدالت است دوازده است اول صداقت و
آن محبتی باشد صادق که باعث شود بر اهتمام جملگی اسباب فراغت و رفاهیت لمن هو صدیق له و ایثار هر چه ممکن باشد از او بر
جمله بر او دوم الفت و آن متفق بودن رایها و عقیدتها با جماعتی است در معیشت معاونت هم باشند سوم وفا و آن تجاوز نکردن
است از ملازمت طریق معاونت و مواسات چهارم شفقت و آن اهتمام بر ازاله مکروهیست که متوقع باشد وصولش با کسی
پنجم صله رحم و آن شریک کردن خویشان و پیوستگان است با خود در خیرات دنیوی ششم مکافات و آن مقابله کردن احسان
که با او کنند بمثل آن یا زیاده بر آن هفتم حسن شرکت و هو ان یکون الاخذ و الاعطاء فی المعاملات علی الاعتدال الموافق للجمیع
هشتم حسن قضا و هو ان یکون مجازاة لاحد و مکافاة لاحسانه خالیة عن المنة و الندامة نهم تودد و هو طلب مودة الاکفاء
و اهل الفضل بحسن اللقاء و بالاعمال التی تستدعی المودة منهم دهم تسلیم و آن حسن تلقی است در رضا دادن با موری که متعلق
بخدا است تعالی باشد یا بکسانی که اعتراض بر ایشان جایز نیست مانند انبیا و ائمه اگر چه موافق طبع او نباشد و یا معقول او نبود
یازدهم توکل و توکل آن بود که در کارهائی که حواله آن بقدرت و کفایت بشری نبود و رای و رویت خلق را در آن مجال
تصرف صورت نبندد و زیاده و نقصان و تعجیل و تاخیر طلب نکند و بخلاف آنچه واقع باشد میل ننماید دوازدهم عبادت
و هی تعظیم الله عز و جل و تمجیده و طاعته و تکریم اولیائه من الملائکة و الانبیاء و الائمة علیهم السلام و العمل بموجب الشریعة
و تتمیمها انما هو بتقوی الله تعالی این بود بیان انواع فضائل که در تحت اجناس اربعه فضایل واقعند و چنانکه هر جنس از
اجناس فضیلت را در مقابل دو جنس از رذیلت واقع است باعتبار افراط و تفریط کل هر نوع از انواع فضیلت را نیز دو نوع
از رذیلت در مقابل واقع است بهمان اعتبار مثلا در انواع هفتگانه فضیلت حکمت ذکا وسط بود میان خبث و بلادت که
واقعند در دو طرف افراط و تفریط و مراد از خبث زیرکی است در رفتن به بیندگی و مکاری و مراد از بلادت آنچه از کسالت و ترک
اعمال ذکا ناشی باشد نه بحسب خلقت و هم چنین سرعت فهم وسط بود میان سرعت تخیلی که مانع از احکام فهم باشد و ابطائی
که از اهمال فهم ناشی شود و صفای ذهن وسط بود میان ظلمت نفس که مانع از استنباط نتایج باشد و میان التهابی که بسبب زیادتی
و تجاوز از حد از مطلوب باز دارد و سهولت تعلم وسط بود میان مبادرتی که مجال استثبات صور ندهد و میان تصعبی که موجب
تعذر شود و حسن تعقل واسطه بود میان صرف فکر در اموری که در تعقل مطلوب دخل باشد و میان قصور فکر از تعقل
مطلوب بالتمام و تحفظ واسطه بود میان عنایت در ضبط آنچه ضبطش بی فایده بود و میان غفلت از آنچه حفظش لازم باشد و
تذکر واسطه بود میان افراط استغراقی که موجب تضییع وقت و کلالت بود و میان نسیانی که از اهمال مراعات آنچه واجبست مراعات
وی لازم آید و هم چنین در سایر انواع اجناس فضایل و بجهت کثرت انواع رذایل نامهای معین موضوع نشده لیکن معانی آنها
در ذهن ممتاز باشد قیاس بتوسط من حیث التقابل لان العلم بالاضداد واحد کذا قال ابن مسکویه قدس سره و گاه باشد
که بعضی از انواع رذایل را نامی مشهور بود مانند خرق که افراط در سخاوت و وقاحت که تفریط در سخاوت و هم چنین تذلل
که افراط در تواضع است و تکبر که تفریط در تواضع و تخرج که افراط در عبادت است و فسق که تفریط در عبادت و گاه باشد
فضیلتی مشتبه شود به هر کدام از طرفین مانند سخاوت که گاهی مشتبه است به بخل و آن گاهی است که صرف مال بموضع لایق نباشد

پس صرف نکند تا جود را از رذیلت اسراف نگاه داشته باشد و مردم گمان برند که بخل کرده و گاهی مشتبه است باسراف و آن گاهی است
که صرف مال در موضعی غیر لایق کند و متصف برذیلت اسراف گردد و مردم گمان برند که سخاوت نموده و همچنین در فضیلت شجاعت
گاه باشد که اقدام نباید کرد پس نکند و بجبن مشتبه شود و یا کند و بشجاعت مشتبه شود و در واقع تهور باشد نه شجاعت و گاه
باشد که منظور آثار فضیلت باشد نه نفس فضیلت پس اگر آثار فضیلت غالب وجودی باشد مشتبه شود بطرف افراط که
وجودیست نه بطرف تفریط که عدمی است چه اشتباه وجودی بوجودی بیشتر است از اشتباه وجودی بعدمی مثل سخاوت
و شجاعت که مشتبه شوند بانها اسراف و تهور نه بخل و جبن و اگر آثار فضیلت غالب عدمی باشد مشتبه شود بطرف تفریط که
عدمیست نه بطرف افراط که وجودیست مثل عفت که مشتبه است بخمود نه بشره و بسیار باشد که اموری که غیر فضائل اند مشتبه
شوند بفضائل پس لابد است از تنبیه بان مثلا در حکمت جمعی باشند که مسائل علوم را بطریق تقلید [illegible] کرده در
اثنای محاوره و مناظره بوجهی ایراد کنند که مستمعان تعجب نمایند در وفور علم و کمال و فضل ایشان گواهی دهند لیکن
در حقیقت وثوق نفس و برد یقینی که ثمره حکمت است در ضمایر ایشان حاصل نبود و مثل ایشان در تقریر علوم مثل بعضی
حیوانات بود در محاکات افعال انسانی و همچنین عمل اعفا صادر شود از جماعتی که عفیف النفس نباشند مانند کسانی که ترک
لذات حسیه بطمع جاه دنیوی کنند بنابر آنکه لذت وهمی لطیف تر از لذت حسی است و یا ترک لذات دنیوی بتوقع لذات اخروی
که از جنس لذات دنیویه است نمایند بنابر آنکه هم الطف است و هم ادوم پس در حقیقت عفیف نباشند چه عفیف بحقیقت کسی است
که در او موجود بود حقیقت عفت و حقیقت عفت آنست که اعمال قوت شهوت بقدر ضرورت و کفایت حاجت بقای شخص و
نوع کند و باعث بر ایثار این فضیلت همین معنی باشد نه غرضی دیگر و همچنین عمل اسخیا صادر شود از کسانی که حقیقت سخاوت در
ایشان منتفی باشد چه حقیقت سخاوت آنست که باعث بر بذل مال جمیل بودن بذل باشد فی نفسه نه غرضی دیگر از اغراض چنانکه
اکثر نیکان شهوات حسیه و یا طامعان ارباح متضاعفه و یا متوقعان لذات وهمیه را و نه قلت معرفت بقدر مال و صعوبت
مداخل وی چنانکه اکثر میراث یافتگان و یابندگان مال بلا تعب در وجوه مکاسب و قدر مال بعلت [illegible] است بنابر آنکه فتور
در تدبیر معاش و منافع در اظهار حکمت و اکتساب آن از وجوه ستوده متعسر چه مکاسب جمیله بسیار کم است و سلوک طریق آن
بر احرار بغایت دشوار و حکما گفته اند که مال را مدخل صعب بود و مخرج سهل چه کسب مال در دشواری چون بر بردن سنگ گران است
بر فراز کوه بغایت بلند و خرج در آسانی چون فرو گذاشتن آن بسوی نشیب و بدین سبب احرار اکثر از مال ناتمام حظ اند
و اعیان اغلب بکثرت اموال محظوظ و عاقل داند که این نه نقصی است و نه این کمالی و همچنین عملی شبیه بشجاعت صادر شود از جمعی که
فضیلت شجاعت در ایشان موجود نبود مانند کسانی که بر مباشرت حروب و رکوب اهوال و خطرها اقدام نمایند در طلب
مالی یا ملکی یا غرضی دیگر از انواع اغراض دنیویه چه باعث بر این اقدام طبیعت شره باشد نه فضیلت شجاعت چه نفس خود را
معرض خطر نهادن در طلب مالی یا جاهی یا غرضی دیگر از اغراض خسیسه از خساست طبع و دنائت همت ناشی تواند شد نه از
طبیعت بفضیلت و شجاع بحقیقت آنکس باشد که حذر او از ارتکاب امری قبیح شنیع بیشتر باشد از انهدام عمر و انقطاع حیات
و بدین سبب کشته شدن جمیل را بر زندگی مذمومه اختیار کند و تحصیل مرگ را با فضیلت شجاعت و ذکر باقی از زندگانی [illegible]

عیب و علت دوست شمرد و اشاره باین است آنچه شجاع حقیقی علی بن ابیطالب ع باصحاب خود میگفت ایها الناس انکم ان لم تقتلوا تموتوا
والذی نفس ابن ابیطالب بیده لالف ضربة بالسیف اهون من میتة علی الفراش یعنی ای مردمان اگر چاره کنید که کشته نشوید چه توانید
کرد که باجل موعود نمیرید بخدا که جان علی بن ابیطالب در قبضه قدرت او است که هزار ضربت شمشیر بر سر آسانتر است از مردن
بر بستر و از این جمله که گفتیم معلوم شد که صفت سخاوت و شجاعت نیکو نیاید الا از مردی حکیم و شرایط و ارکان این فضائل محقق
نتواند شد مگر بحکمت پس هر عفیفی و جوادی و شجاعی البته حکیم باشد لیکن هر حکیمی عفیف و سخی و شجاع بودنش لازم نبود لیکن
چنین حکیمی در حکمت ناتمام باشد چه در حقیقت حکمت مرکب است از علمی مطابق و عملی موافق و لهذا گفته اند که معنی حکیم راست
گفتار و درست کردار است و راستی گفتار اشاره بعلم مطابق است و درستی کردار اشاره بعمل موافق پس حکیم غیر عامل سلوک
راه ظاهر ننموده که از راه باطن قدمی نه پیموده چه نتیجه پیمودن راه باطن رسیدن است بخدا و رسیدن بخدا ممکن نیست مگر
بمجرد شدن بالفعل و وارستن از قید جسم بالکلیه چه با جسم و تعلق بجسم بخدائی که نه جسم است و نه متعلق بجسم نتوان رسید
و نفس تا مهذب نشود علاقه اش لامحاله با جسم باقی است و آن هر آینه کنده پای او است و از پای کنده دار راه پیمائی نیاید پس تا
علاقه جسم باقی است از خدا محروم باشد و تهذیب نفس دانستی که تهذیب اخلاق او است که موجب قطع علاقه او است از جسم پس
حکیم غیر مهذب الاخلاق بخدا نرسیده باشد و تا مهذب نشود نتواند رسید و دور نیست که این باشد مراد از قول حق تعالی
در قرآن مجید که الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه و کلم اشاره باشد بروح مجرد چنانکه عرف ترا است و طیب اشاره
بصفت علم و بالا بردن عمل مر او را اشاره بانچه گفتیم و این تاویل مبنی بر آنست که ضمیر مستتر در یرفعه راجع باشد بعمل صالح
و ضمیر بارز بکلم چنانکه مختار غزالی است لیکن او کلم طیب را بر علم توحید حمل کرده و عمل صالح را رافع او نموده باینمعنی که مقصود
از عمل صرف همت است از خلق بسوی خالق لینبعث بعد الانصراف الیه بمعرفته و محبته و اکثر مفسرین از اهل ظاهر ضمیر
مستتر را راجع بعلم کرده اند و ضمیر بارز را راجع بعمل تا مراد عدم قبول مجرد عمل باشد بدون علم در طریقه غزالی مراد عدم
حصول علم بی عمل و در طریقه ما مراد عدم امکان وصول نفس ناطقه است بخدا تعالی بدون تهذیب الاخلاق و هذا غایة ما
اردنا الاشارة الیه من علم الاخلاق **مقصد دویم از غایت در بیان طریقه محققین از علمای شریعت**
که مراد از صوفیه و عرفاء ایشانند خواه مسمی باشند باین اسم و خواه نه بدانکه چون دانسته شد
که مناط تامیت انسان و کاملیت نفس ناطقه بعد از حصول حکمت نظری تحصیل ملکه عدالت است که عبارت از توسط است
در جمیع افعال و اعمال بحیثیتی که تا ممکن باشد طرفی از افراط و تفریط بآن ملحق نشود و آن لامحاله موقوف است بر معرفت تاثیر مقدار
تاثیر هر فعلی و عملی در نفس بحسب کمیت و کیفیت که هر آینه تفاصیل آن مقدور بشر نتواند بود بلکه موقوف است بر تعلیم و تعریف
الهی که ببعث انبیا و رسل و وضع شرایع و قوانین کلیه حاصل شده اند پس حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب اخلاق
موقوف باشد بر وجود انبیا و دلالت و هدایت ایشان سلام الله علیهم اجمعین و این بعینه حاجت انسان در تهذیب اخلاق
علیحده طریق است در اثبات وجوب نبوت چنانکه حاجت انسان بمدن و طریقی بود بر اینمطلب چنانکه گذشت پس مجمل اندازه
اعمال هم بحسب فعل و هم بحسب ترک دانسته نتواند شد مگر از انبیا قال الشیخ فی رسالة الاخلاق بعد عد انواع الفضائل و اما

تقدیر هذه الفضائل و تحدیدها فستقام من ارباب الملل و از اینجا معلوم شد که مراد از میزان قیامت که آلت سنجیدن اعمال و
افعال است در حقیقت نیست مگر انبیا و اوصیای انبیا چنانکه سابقاً اشاره بدان رفت پس غرض از بعثت انبیا نیست مگر تهذیب
اخلاق نفوس ناطقه و تحصیل ملکهٔ عدالت در طبایع بشریه کما قال سیدهم و خاتمهم بعثت لاتمم مکارم الاخلاق پس مزاولت
و مباشرت افعال و اعمال شرعیه باید بنوعی باشد که موجب تحلی بفضائل و تخلی از رذائل تواند گشت و سبب تحصیل اخلاق
فاضله و تبدیل ملکات رذیله تواند شد و اینمعنی لامحاله موقوف است بر تنبیه کامل و آگاهی وافر و پرداختن باحوال خود و خبر
دار بودن از امور باطن و تقلبات قلب و دقایق آفات نفس و اهتمامی عظیم در واقع گردانیدن عبادات بر وجه اخلاص محض
و خلوص نیت از جمیع شوائب که لامحاله مداومت بر این معانی با معاشرت و مخالطت و ارتکاب لوازم مراسم و عادات و مباشرت
امور دنیویه مطلقاً بغایت متعسر بلکه بر اکثر نفوس متعذر است پس بسیاری از محققین علمای شریعت و حکمای ملت در هر
زمانی از ازمنه بعد از تحصیل علوم یقینیه و حصول ملکات علمیه و تکمیل قوهٔ نظریه اختیار عزلت و تقلیل مخالطت و
عشرت مینموده اند و جماعت تلامذه و طلبه را نیز بر آن میداشته اند و میفرموده اند بدون آنکه تسمی باسمی یا تخصیص بوضع
و هیأتی را واجب دانند و لازم شمرند و در صدر سالف نیز شعار خلص صحابه و کمل تابعین همین بوده را انقطاع و تجرد
انفراد بجهت عبادت و بندگی دائمی میستوده اند تا آنکه جماعتی تقلید ایشان کرده رسوم غیر معهود احداث نموده اند و زیّی
بزی خاص و تسمی باسم مخصوص را لازم شمرده اند و قوانین و اصطلاحات وضع کرده اند و پیری و مریدی شایع شد و نیک و بد
در هم شدند و رطب و یابس با هم آمیختند والله اعلم بالصواب همان اکتفا به نسبت عبودیت و بندگی کردن است و از سمت و لقب
مؤمنین و مخلصین و صالحین و متقین که در قرآن مجید و سنت مطهره وارد شده تجاوز ننمودن و از زی و هیأت تقشف
رفتار در هر لباس که باشد چنانکه شیوهٔ صحابه و تابعین بوده تجاوز ننموده و بالجمله محققین این طبقه ارباب همم عالیه اند
که همت بر ذات یگانهٔ الهی مقصور ساخته اند و بهیچ مطلبی دیگر بوجهی از وجوه نپرداخته اند و این طایفه را در سلوک راه خدا
مقاماتست که اول آن بعد از تیقظ توبه کردنست از ترک طاعات و ارتکاب سیئات و آخرش گذشتن از همه چیز غیر اوست
و توبه کردن از گناه حقیقی که عبارت از وجود مجازی است چنانکه گفته اند وجودک ذنب لا یقاس به ذنب و مابین مقامات
بسیار است که بعضی از اکابر این طایفه حصر آن در هزار مقام کرده و خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین
صد مقام که اصول مقامات است نموده که هر مقام از آن مقسوم است بده قسم که هر قسمی از آن مقامات علیحده و مجموع
مرتقی بهزار قسم شود و آخرین مراتب اگر گذشتن از جمیع ماسوا است مرتبه فنا خوانند بنحوی که فنا در این مرتبه منظور بوده
بود پس شامل فنا از فنا نیز باشد و در این مرتبه خوض بحر وصول رو دهد و جامع صفات حق گردد و بباقی ببقای حق شود
شیخ ابوعلی بن سینا در کتاب اشارات بابی علیحده در ذکر مقامات عارفین عقد کرده و امام فخر رازی در شرح اشارات
گفته ان هذا الباب اجل ما فی هذا الکتاب فانه رتب فیه علوم الصوفیه ترتیباً ما سبقه الیه من قبله و لا لحقه من بعده و شیخ
در اول باب مذکور میگوید ان للعارفین مقامات و درجات یخصون بها و هم فی حیوتهم الدنیا دون غیرهم فکانهم و هم
فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس یعنی مر عارفین را مقامات و درجاتیست در معرفت حق تعالی

بسلوک بحضرت او که مخصوص اند بان و غیر ایشان از ان مراتب درجات نصیبی نیست و این اختصاص با بقای حیات دنیوی و تعلق
نفوس ایشان است با بدان پس گویا ایشان با آنکه در جلباب ابدان اند در این لباس و جلباب نیستند بلکه آن لباس را
از خود کنده اند و بدور انکنده اند و در فصلی از فصول اشارات گفته العرفان مبتدأ من تفریق و نفض و ترک و رفض ممعن فی جمع
هو جمع صفات الحق للذات المریدة بالصدق منته الی الواحد ثم وقوف و خواجه نصیر شرح این کلام گفته تدرج الشیخ جمیع مقامات
العارفین فی هذا الفصل بما ملخصه ان تحصیل المعرفة التی هی کمال للنفس الناطقة الناقصة المستعدة له بالقوة یکون بشیئین
تخلیة و تحلیة کما ان مداوات المرضی یکون بشیئین تنقیة و تقویة والاول سلبی والثانی ایجابی و هو مسبوق بالاول ولکل
منهما درجات اما درجات التخلیة فتفریق بین ذات العارف و بین جمیع ما یشغله عن الحق باعیانها فان التفریق هو التفصیل
بین شیئین لا ترجیح لاحدهما علی الآخر ثم نفض آثار تلک الشواغل کالمیل والالتفات الیها عن ذاته تکمیلا لها بالتجرد عما سوی
الحق والاتصال به فان النفض هو تحریک شیء لینفصل عنه شیء ما مستقر فیه بالقیاس الیه کالغبار عن الثوب ثم ترک لطلب الکمال
لاجل ذاته فان الترک تخلیة و انقطاع عن الشیء ثم رفض لذاته بالکلیة فان الرفض ترک مع اهمال و عدم مبالات فهذه درجات
التخلیة و بیانها علی الاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه اتصل بالحق رأی کل قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بجمیع
المقدورات و کل علم مستغرقا فی علمه الذی لا یعزب عنه شیء من الموجودات و کل ارادة مستغرقة فی ارادته التی یمتنع ان
یمتنع عنها شیء من الممکنات بل رأی کل وجود و کل کمال وجود صادرا عنه فایضا من لدنه فصار الحق حینئذ بصره الذی به
یبصر و سمعه الذی به یسمع و قدرته التی بها یفعل و علمه الذی به یعلم و وجوده الذی به یوجد فصار العارف حینئذ متخلقا
باخلاق الله بالحقیقة فهذا معنی امعان العرفان فی جمیع صفات الحق للذات المریدة بالصدق ثم انه یعاین کون هذه الصفات
و ما یجری مجراها مع کونها متکثرة بالقیاس الی مبدأها الواحد فان علمه الذاتی هو بعینه قدرته الذاتیة وهی بعینها الی الکثرة متعددة بالقیاس
ارادته و کذلک سایرها اذ لا وجود ذاتیا لغیره فلا صفات مغایرة للذات و لا ذات موصوفة للصفات بل الکل شیء واحد کما
قال الله تعالی انما الله اله واحد فهو هو و لا شیء غیره و هذا معنی قول الشیخ منته الی الواحد و هناک لا یبقی وصف و لا موصوف
و لا عارف و لا معروف و هو مقام الوقوف و پوشیده نماند که این کلام تقریری دیگر است مر وحدت وجود را که قرة العین عرفا
و ثمرة القلوب اولیا است و در این تقریر اشارتست بحدیث قدسی مشهور که لا یزال یتقرب الی العبد بالنوافل حتی کنت
سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر و یده التی بها یبطش و معلوم شود که این مطلب عالی مذعن به حکما موافق شریعت
غرا است و از مجموع آنچه ذکر کردیم ظاهر شود که مرتبه معرفت بالاتر از مرتبه حکمت است و مطلب عرفا عزیزتر از مطلب حکما چه
مطلب حکما قطع تعلق نفس ناطقه است از جسمانیات و پیوستن بملأ اعلی و عالم مجردات و مطلب عرفا قطع نظر از جمیع ما سوی
و تحصیل مقام فنا و پیوستن بعالم بقا و مطلب عرفا و حکما هر دو بالاتر است از مطلب زهاد و عباد چه مطلب زهاد و عباد گذشتن
از جسمانیات نیز نیست بلکه گذشتن از لذات جسمانیه دنیویه فانیه بتوقع لذات جسمانیه اخرویه باقیه و شیخ در مقامات العارفین
در بیان فرق میان زاهد و عابد و عارف گفته المعرض عن متاع الدنیا و طیباتها یخص باسم الزاهد و المواظب علی نقل العبادات
من القیام و الصیام و نحوهما یخص باسم العابد و المتصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق فی سره یخص باسم

العارف وقد یترکب بعض هذه مع بعض در بیان فرق میان اغراض زاهد و عابد و میان غرض عارف گفته الزهد عند
غیر العارف معاملة ما کانه یشتری بمتاع الدنیا متاع الاخرة وعند العارف تنزه عما یشغل سره عن الحق وتکبر علی کل شیء غیر
الحق والعبادة عند غیر العارف معاملة ما فکانه یعمل فی الدنیا لاجرة یاخذها فی الاخری هی الاجر والثواب وعند العارف
ریاضة ما لهممه وقوی نفسه المتوهمة والمتخیلة لیجرها بالتعوید عن جناب الغرور الی جناب الحق فتصیر مسالمة للسر الباطن حینما
یستجلی الحق ولا تنازعه فیخلص السر الی الشروق الساطع ویصیر ذلک ملکة مستقرة کلما شاء السر اطلع الی نور الحق غیر مزاحم من
الهمم بل مع تشییع منها له فیکون بکلیته منخرطا فی سلک القدس چون در فرق اول اشاره کرد بقوله وقد یترکب بعض هذه
مع هذه که هر زاهد و هر عابد عارف بودنش لازم نیست اگرچه عارف البته هم زاهد است و هم عابد ظاهر شد چون در زهد
و عبادت در عارف و غیر عارف نیز رمزی قدیم بیان کرد مغایرت زهد و عبادت غیر عارف را با زهد و عبادت عارف چه زهد غیر
عارف در حقیقت اشترا ایست یعنی استعواضی است مر متاع فانی دنیا را بمتاع باقی آخرت و عبادت غیر عارف معامله ایست مانند
که عمل کند بتوقع اجرت بخلاف زهد عارف که تنزهی است از هر چه غیر حق تعالی است تا شاغل باطن او از جناب حق تعالی نشود و
تکبری است یعنی استحقاریست مر غیر حق تعالی را در جنب حق تعالی و عبادت عارف ریاضتی است و عادت دادن مر همتها و قوی
خود را تا در وقت توجه باطن بجناب حق تعالی مطیع و منقاد او باشند و مزاحمت با او ننمایند و باطن او را بهوای خود مشغول
نسازند ثم قال فی فصل اخر فاذا عبر الریاضة الی النیل صار سره مرآة مجلوة محاذیا بها شطر الحق و درت علیه اللذات
العلی وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وکان له نظر الی الحق ونظر الی نفسه وکان بعد متردد یعنی چون ریاضت بسر حد کمال
رسید باطن عارف چون مرآتی شود جلا یافته که در مقابل وجه متعالی حق داشته شده باشد پس متمثل شود در آیینه باطن
عارف اثر حق تعالی و فایض شود بر او لذات حقیقیه [illegible] باشد لاجرم خود را او را نظری بسوی حق باشد و نظری بسوی
خود از این جهت هنوز متردد باشد ثم قال فی فصل آخر ثم انه لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن
حیث هی لاحظة لا من حیث هی بزینتها هناک یحق الوصول یعنی چون عارف بمقام رسد که گاه نظر نفس بحق باشد
پس باید که همت بکار دارد و اصلا نظر بخود نگمارد و از خود غایب شود و از غیر حق تعالی مطلق گردد و ... نظر او تمام
مخصوص بجناب قدس باشد و پس اگر گاهی ملاحظه خود کند نه از این جهت که ذات خود را آراسته چنین
زینتی و زینتی بیند و چون عارف باین مقام رسد هر آینه بحق وصول رسیده باشد
بلغنی الله بجمیع طالبی الحق الی ذلک المقام بمحمد و آله اهل البیت علیهم
السلام و هذا آخر ما اوردناه الحمد لله المفضل المنعم
والصلوة والسلام علی رسوله و اهل بیته
الغر الکرام

قد فرغت من تسوید هذا الکتاب المستطاب الذی هو عبرة لذوی الالباب
یهدی ناظره الی الرشد والصواب و یکون مشتملا علی قواعد یتجلی بها المعالم

الدينية والمسالك العرفانية وضوابط يظهر بها كيفية المجاهدات النفسانية

والرياضات العلمية المسمى بگوهر مراد حسب الامر عاليجاه معلى جايگاه

رفيع منزلت زبدة الاماثل والاقران آقا ميرزا محمد شيرازى ادام الله [illegible]

بملك الكتاب بسعى واهتمام تام وتصحيح ومقابلة وارشاد اقل العباد عملا واكثرهم زللا وخطا المحتاج الى الله الغنى والمغتفر الى ربه الوفى الشيخ محمد

البسه الله لباس الامن من الفزع الاكبر ولعمرى قد بذلت غاية الجهد و[?] جهدها[?] في مقابلته وتصحيحه والتمس من الناظرين البصير عند الاطلاع على زلل او غفلة

العفو والاغماض فان الانسان كثير السهو والنسيان واتفق الفراغ من كتابته في ايمن الازمنة والساعات واسعد الاوقات في يوم الخميس عيد النيروز السلطاني في

العشر الثالث من شهر جمادى الاول من شهور سنة احدى وثلثمائة بعد الالف من الهجرة

النبوية على هاجرها الف الف تحية

وسلام مستمرا[?]

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرانہ لیا جائے گا.

کتب خانہ جامعۂ عثمانیہ

۱۔ اراکین مجلس اعلیٰ، مجلس تعلیمات، مجلس انتظامی، عالی شعبہ جات و نصاب پانچ کتابیں ایک وقت میں اپنے پاس رکھ سکتے ہیں۔ عہدہ داران جامعہ

۲۔ اساتذہ جامعۂ عثمانیہ و کلیات ملحقہ و گزیٹیڈ عہدہ داران دس کتابیں ایک وقت میں اپنے پاس رکھ سکتے ہیں۔ اور اراکین دارالترجمہ دس کتابیں، اور ایم اے، ایل ایل بی اور ریسرچ

۳۔ طلبائے ایم اے، ال ال بی اور تحقیقاتی جماعتوں کے طلبہ تین کتابیں اپنے پاس رکھ سکتے ہیں اور دیگر طلبہ دو کتابیں۔ طلبہ سے حساب

۴۔ مدت مقررہ پر کتابیں واپس نہ ہوں تو طلبہ سے ایک آنہ یومیہ فی کتاب جرمانہ لیا جائیگا۔

۵۔ بشرط موقع کتابیں گھر جاری کی جا سکیں گی مگر ہر کتاب کا لانا لازم ہے۔

۶۔ کتابیں گم یا خراب ہو جائیں تو مستعیر ذمہ دار ہوگا۔

۷۔ کتابوں پر کسی قسم کا نشان یا لکیر نہ لگایا جائے۔

۸۔ قلمی نسخے اور حوالے کی کتابیں جاری نہیں کی جا سکیں گی۔ فقط